Digitized by the Internet Archive
in 2026

https://archive.org/details/revue-biblique_1960_67

REVUE BIBLIQUE

SOIXANTE-SEPTIÈME ANNÉE — 1960 — TOME LXVII.

REVUE BIBLIQUE

PUBLIÉE PAR

L'ÉCOLE PRATIQUE D'ÉTUDES BIBLIQUES

ÉTABLIE AU COUVENT DOMINICAIN SAINT-ÉTIENNE DE JÉRUSALEM

LIBRARY OF
United Theological Seminary
R466
B582
57,226

PARIS
LIBRAIRIE LECOFFRE
J. GABALDA et Cie, Éditeurs
RUE BONAPARTE, 90
—
1960

LE PSAUME CX

D'innombrables études ont déjà essayé de rendre intelligibles le sept versets de ce psaume si court, mais si difficile (1). A. Caquot (2) rappelait récemment aux exégètes qu'ils doivent chercher à expliquer le texte que leur livre la tradition, non à en reconstituer plus ou moins arbitrairement les sources et les états antérieurs, encore moins à le mutiler ou à le corriger sans raison. Faut-il ajouter que ce psaume ne peut être compris, en tant que « psaume », en dehors du psautier? Les rapprochements les plus inattendus ont été proposés avec les littératures mésopotamienne, ugaritique, égyptienne; trop souvent négligés ont été les parallèles proprement bibliques. C'est dans le contexte de l'Ancien Testament, en ses documents législatifs, historiques, prophétiques et didactiques, qu'il nous faut situer le Psaume cx. Il ne peut être question d'élaborer ici un commentaire exhaustif, mais seulement de mieux comprendre ce psaume en fonction des autres textes bibliques apparentés. Peut-être sera-t-il possible de lui assigner, au terme de cette recherche, une date probable de composition.

***

Verset 1. — L'expression « oracle de Yahvé » est une formule prophétique très ancienne; elle figure généralement à la fin d'un discours, plus rarement dans le cours de l'oracle. Exceptionnellement, elle se trouve comme ici au début, en guise d'introduction; les exemples que l'on peut citer ne sont pas antérieurs à la période persane. Ainsi

(1) Cette étude reprend sur des bases nouvelles l'esquisse présentée dans *RB.*, LI, 1945, pp. 220-237. On peut consulter la bibliographie fournie par les articles de J. Coppens : *La portée messianique du Ps. CX*, *Ephem. Theol. Lovan.*, XXXII, 1956, pp. 1-23; *De Messianse Verwachting in het Psalmboek*, 1955, pp. 27 et 30-34; *Les apports du Psaume CX (Vulg. CIX) à l'idéologie royale israélite* (Rome, avril 1955), dans *The Sacral Kingship* (Studies in the History of Religions, IV), Leiden, 1959, pp. 333-348. Voir aussi : E. Podechard, dans *Mélanges Vaganay, Études de critique et d'histoire religieuse*, 1948, pp. 7-24; A. Weiser, *Die Psalmen*, 1950, pp. 458-462; G. Castellino, *Libro dei Salmi*, 1955, pp. 595-601; A. R. Johnson, *Sacral Kingship in Ancient Israel*, 1955, pp. 120 ss.; J. de Savignac, dans *VT.*, VII, 1957, pp. 82-88; H. H. Rowley, *Melchisedek and Zadok*, dans *Festschrift Bertholet*, pp. 461-472; S. Mowinckel, *He That Cometh*, 1956, pp. 62 ss.; H. J. Stoebe, *Erwägungen zu Psalm 110 auf dem Hintergrund von 1. Sam. 21* (Festschrift F. Baumgärtel, 1959), p. 171-191.

(2) *Semitica*, VI, 1956, pp. 33-52.

Is., LVI, 8, introduit un court oracle sur le rassemblement des dispersés. Dans *Zach.*, XII, 1 (fin du IV^e^ siècle), l'expression est aussi au début d'un oracle. Le célèbre prélude des troisième et quatrième oracles de Balaam (école yahviste) renferme au début *n^e^'um* « oracle »; il a été imité plusieurs fois, ainsi dans *Prov.*, XXX, 1 (date incertaine, mais non ancienne) et surtout *II Sam.*, XXIII, le « testament de David »; mais en ce dernier cas, Yahvé n'est pas celui qui prononce l'oracle. Il y a lieu de noter — on y reviendra — que le quatrième oracle de Balaam, écho direct de la prophétie messianique de Nathan, offre plusieurs contacts avec le *Ps.* CX dans les vv. 17-18; outre la place initiale de *n^e^'um*, relevons déjà *drk* (cf. *Ps.* CX, 7), *šbṭ* (*ibid.* 2), *'yb* (*ibid.* 1-2), *mḥṣ* (*ibid.* 6), *ḥyl* (*ibid.* 3), *yrd* (*ibid.* 2). Le psalmiste sait par cœur cet oracle capital (1), qui forme comme un arrière-plan du *Ps.* CX; ce psaume dessine également la physionomie du Roi-Messie sous les traits d'un guerrier vainqueur qui écrase les nations et domine tous ses ennemis.

Cependant, le parallèle le plus étroit du v. 1 est sans contredit le début du *Ps.* XXXVI, 2 : « Oracle pour l'impie, le péché au fond de son cœur. » On n'est pas obligé de corriger le texte (2); il offre la même construction, *n^e^'um* suivi du *lamed* et ensuite explicité (3). Un autre contact, tout aussi caractéristique et sans autre parallèle, est la mention du « torrent » au v. 9; nous verrons à propos du dernier verset du *Ps.* CX que l'imagerie du « torrent », commune aux deux psaumes, évoque les mêmes perspectives. Il est vrai que le *Ps.* XXXVI est composé de deux parties assez différentes; si la première est très « sapientielle », la seconde (6-13) est remplie de thèmes prophétiques, surtout jérémiens (4); c'en est assez pour éliminer toute date de composition antérieure à la fin du VII^e^ siècle.

« Monseigneur », comme l'appelle le psalmiste, est invité par Dieu à siéger à la place d'honneur. « Monseigneur » est un des titres du protocole royal (*I Sam.*, XXV, 25; *II Sam.*, I, 10); mais, remarquons-le

(1) Le rouleau de la *Guerre* cite les vv. 17-19 comme une parole de Dieu (cf. *RB.*, 1956, pp. 237-238). Un petit florilège de la grotte 4 (cf. *Qumran Cave* I, p. 141) contient aussi ce passage des oracles de Balaam qui était dans toutes les mémoires (cf. J. DANIÉLOU, *Vigiliae Christianae*, XI, 1957, pp. 121-138).

(2) Comme le fait H. J. KRAUS, *Die Psalmen*, 1956; il lit *n'm* « agréable ».

(3) Le mot *n^e^'um* est un quasi-monosyllabe; il peut donc perdre l'accent et devenir proclitique devant *Yahvé* qui suit (cf. *Gen.*, XXII, 16; *Am.*, VI, 8, 14; XI, 13; *Os.*, II, 15; *Jer.*, I, 15; II, 3; XIII, 25, etc.). Le premier stique du *Ps.* CX comporte ainsi 2 + 2 accents; ce rythme binaire se poursuit dans la suite.

(4) Ainsi 6-7 rappelle *Os.*, II, 21; *Is.*, XVI, 5 et *Jer.*, IX, 23; v. 9 et *Jer.*, XXXI, 14 renferment les mêmes mots « graisse », « se rassasier »; l'image de la source de vie (v. 10) est appliquée à Dieu par Jérémie (II, 13; cf. XVII, 13); les vv. 12-13 rappellent *Jer.*, XX, 11. Sur 8^b^, cf. *RB.*, 1959, p. 417.

dès maintenant, les mots « roi », « royauté » ne sont pas prononcés dans le *Ps.* CX, et cette omission a son importance, comme on le verra plus loin. A l'image de la session succède celle de l'escabeau ou marchepied; cette dernière image n'est ailleurs usitée que par rapport à Yahvé (1). Les parallèles littéraires ou iconographiques trouvés en Mésopotamie, à Ugarit ou en Égypte, ont été souvent cités. Outre *Jos.*, X, 24, citons surtout *I Reg.*, V, 17, où Salomon rappelle dans un discours à forte saveur deutéronomique que David ne put construire un temple jusqu'à ce que (*'ad;* cf. *Ps.* CX, 1) Yahvé eût mis ses ennemis sous la plante de ses pieds (même idée dans *Ps.*, XLV, 6; cf. XLVII, 4). Si l'on parle ailleurs de la session à la droite (*I Reg.*, II, 19; cf. *Ps.* XLV, 10), jamais le roi israélite n'est dit assis à la droite de Dieu; il trône seulement devant Yahvé (2). Rashi n'admettait pas l'anthropomorphisme de la session à la droite de Dieu. Si en Égypte le pharaon est assis parmi les divinités, c'est qu'il est considéré comme un dieu. Dans le *Ps.* CX, il ne peut s'agir, comme le dit A. Miller (3), que d'une dignité inouïe, compatible peut-être avec la dignité proprement messianique, mais impensable dans le cas d'un roi historique d'Israël. Cette image de la session à la droite n'évoque pas seulement la protection divine, mais bel et bien la royauté souveraine de Yahvé. Et le psalmiste y reviendra encore au v. 5 (cf. ci-après).

Il faut descendre jusqu'au temps du Chroniste pour rencontrer des expressions analogues. Le trône de Salomon est pour lui le « trône de Yahvé » (*I Chron.*, XXIX, 23; cf. XXVIII, 5; *II Chron.*, IX, 8; XIII, 8). Si Dieu demeure l'unique roi d'Israël, il concède à son Messie une « royauté éternelle » (*I Chron.*, XVII, 14; XXVIII, 7). C'est assurément dans une telle perspective que peut s'expliquer le *Ps.* XLV, 7, passage qui intrigue tant les exégètes : « Ton trône est (le trône) de Dieu, pour toujours et à jamais. » Cette traduction, qui était déjà celle d'Ibn Ezra, est adoptée par G. R. Driver (4) qui parle de *comparatio compendiaria*, et par E. König (5); elle est jugée possible par E. Jacob (6). Le second stique répète le mot « sceptre » dans une cons-

(1) Pendant l'exil, *Lam.*, II, 1; peu après le retour, *Is.*, LXVI, 1; trois fois au temps du Chroniste (*I Chron.*, XXVIII, 2; *Ps.*, XCIX, 5; CXXXII, 7). Précisément, la suite de cette étude nous orientera de plus en plus vers l'époque du Chroniste.

(2) Cf. *Ps.*, LXI, 8, où il est sans doute question du roi Sédécias (cf. *RB.*, 1959, p. 171), et aussi *Ps.*, LXXXIX, 37. Dans *Prov.*, VIII, 30, la Sagesse est à côté de Dieu.

(3) Dans *Miscellanea Biblica B. Ubach*, 1953, p. 206.

(4) G. R. Driver, dans *The Psalmists*, éd. D. C. Simpson, 1936, p. 124. Il rapproche *Enuma Elish*, IV, 4 et 16 : « Ta parole est (la parole) d'Anu. »

(5) *Die Psalmen*, 1927, pp. 474, 479. Il rejette la traduction, si répandue, qui fait d'*Élohim* un vocatif, et rapproche *Lev.*, XXVI, 42; *Ps.*, XXXVI, 7.

(6) *Théologie de l'Ancien Testament*, 1955, p. 190. Le fait que les versions ont compris le vocatif n'est pas une raison suffisante pour adopter leur interprétation (cf. E. Pode-

truction symétrique : « Sceptre de droiture est le sceptre de ton règne. » Dans le premier stique, il est tout indiqué de sous-entendre « trône » avant *Élohim;* l'ellipse n'a rien que de naturel. Si l'on se rappelle que le *Ps.* XLV est un psaume du recueil « élohiste », on est en droit de supposer que *Élohim* est mis à la place de *Yahvé;* l'identité d'expression est alors frappante entre le psaume et *I Chron.*, XXIX, 23 qui parle, on l'a vu, du « trône de Yahvé ». Ce rapprochement, d'ailleurs fait depuis longtemps, apporte un nouvel indice en faveur d'une date de composition assez voisine de celle des *Chroniques* pour le *Ps.* XLV (1); comme la suite le montrera, cette date pourrait être peu éloignée de celle du *Ps.* CX (2).

L'auteur du *Ps.* CX parle avec insistance des « ennemis » du prince (vv. 1-2); la fin de son poème décrira leur écrasement total. L'ambiance est moins belliqueuse dans les *Ps.* II, 2, 9 et XLV, 6, qui mettent l'accent sur d'autres aspects de l'activité messianique; ces psaumes royaux sont à rapprocher de *I Reg.*, V, 17 et autres textes similaires qui racontent les victoires du roi David dont le Messie sera le fils. D'après le *Ps.* CX, c'est un complet triomphe que Yahvé assurera à son prince (cf. *Ps.*, CX, 7) investi par lui d'une puissance exceptionnelle. La préposition *'ad* prend au v. 1 une nuance finale (3). La traduction française « tant que », avec le sens prégnant que lui donnent Marot et Bossuet, ajoute un lien logique consécutif ou final à la nuance proprement temporelle.

A. Caquot croit déceler au v. 1 des archaïsmes, voire même des cananaïsmes (4). A supposer qu'il ait raison, j'en conclurais que le psaume peut prendre rang parmi les écrits de scribes érudits qui, après l'exil, dans le sillage d'Ézéchiel, réutilisent les vieilles littératures; les influences syro-phéniciennes sur la prose israélite sont très sensibles dans les *Chroniques* et *Qohéleth* (5); quant aux textes poétiques, c'est surtout à partir de l'exil qu'on y trouve des allusions importantes

CHARD, *Le Psautier, Notes critiques*, I, 1949, p. 181). Les versions comportent une relecture messianique qui renforce la transcendance du Messie; il en est de même (on va le voir au v. 3) pour le *Ps.* CX. Sur la construction génitivale, cf. GESENIUS-KAUTZSCH, *Hebräische Grammatik*, 28e éd., § 128 *d*. Dans *Myth, Ritual and Kingship*, 1958, p. 225, A.R. Johnson retient l'analogie avec la construction de *Cant.*, I, 15 et IV, 1.

(1) Voir d'autres indices dans *RB.*, 1956, p. 173.

(2) Caquot (*art. cit.*) rapproche aussi *Ps.*, LXXX, 18, « fils de la droite de Yahvé ». Mais il s'agit ici de protection par la main de Dieu et d'affermissement (cf. le second stique), non de session sur un trône. On pense à Esdras (cf. *Esd.* VII, 1, 28), et aussi à Zorobabel.

(3) Comme dans *Job*, IV, 5; XIV, 6; *Qoh.*, II, 3; *Ps.*, CXII, 8 (avec *asher*).

(4) *Art. cit.*, p. 35.

(5) Cf. *RB.*, 1956, p. 176. M. J. Dahood a beaucoup insisté sur les contacts de *Qohéleth* avec la littérature phénicienne. Albright (*BASOR.*, **70**, pp. 23-24), Gaster (*Thespis*, pp. 145-146), etc., reconnaissent ces tendances archaïsantes qui se développent après l'exil (il en est de même chez les peuples voisins).

plus ou moins littérales aux anciennes littératures pré-israélites. Notons dès à présent que *Ps.*, CX, 3-4 offre des contacts avec la langue de *Qohéleth.*

Verset 2. — L'oracle adressé par Yahvé au prince messianique est suivi de deux distiques prononcés cette fois par le psalmiste en guise de commentaire, mais encore à l'adresse du prince. L'expression « sceptre de puissance » est placée par emphase au début de la phrase. Dans *Ez.*, XIX, 11, elle signifie « rameau puissant », en parlant des princes d'Israël. Ultérieurement, elle est appliquée à Moab dans un poème de style anthologique (*Jer.*, XLVIII, 17). Le synonyme de *maṭṭeh*, *šebeṭ* (cf. *Num.*, XVIII, 2; *Is.*, IX, 3; XIV, 5), revient à propos de la royauté du roi messianique (*Ps.*, II, 9; XLV, 7; *Is.*, XI, 4). Mais c'est *maṭṭeh* qui est employé pour la verge d'Aaron. Étant donné le v. 4 qui ne parle pas explicitement de royauté, mais de sacerdoce, il est possible que le choix par le psalmiste de *maṭṭeh* soit intentionnel et veuille déjà suggérer un pouvoir de type sacerdotal.

Certains exégètes verraient ici un rite spécial, la porrection du sceptre par Dieu qui le tendrait au prince depuis Sion (Nötscher, Caquot). Mais « Sion » ne peut équivaloir strictement à « sanctuaire »; un parallélisme comme celui du *Ps.* XX, 3, n'implique aucunement une identité absolue entre ces deux mots. Comme l'a compris Podechard (1), le mot « sceptre » est à prendre au sens figuré (le *Ps.* CX est rempli de telles figures); il s'agit de l'extension de l'autorité du prince, à partir de la capitale, Sion, jusqu'en plein cœur des pays ennemis. D'ailleurs, le rite de la porrection du sceptre, attesté en Égypte et en Assyrie, ne l'est pas en Israël (2). Les limites extrêmes de la souveraineté conférée par Dieu au prince sont, d'une part, Sion, de l'autre, le centre même des régions ennemies; aucune n'échappera à la domination universelle du prince messianique. C'est pourquoi, le v. 6 montrera le prince battant ses ennemis « au loin sur la terre »; sa victoire sera totale.

« Domine », impératif à nuance énergique avec *hé* paragogique, équivaut à un futur. Le premier emploi de ce verbe (3) est, on l'a dit, dans le grand oracle messianique de Balaam (*Num.*, XXIV, 19). Il réapparaît dans le psaume messianique, LXXII, 8, pour décrire

(1) *Art. cit.*, p. 18. Mais rien n'oblige à appliquer le passage aux rois David et Salomon.

(2) R. DE VAUX, *Les Institutions de l'A. T.*, I, p. 160. La traduction « irradie » ou « rayonne », proposée par J. de Savignac (*Oudtestam. Studiën*, IX, 1951, pp. 113, 115), semble forcée. Par ailleurs, aucune correction textuelle ne s'impose (malgré Perles, Driver, etc.).

(3) *Joël*, IV, 13 l'utilise comme ici avec *šlḥ* dans une perspective de jugement eschatologique.

l'extension de l'empire du Roi-Messie sur toute la terre promise, dans les limites idéales des temps salomoniens. Avec le *Ps.* cx, nous sommes à un stade ultérieur qui englobe aussi les pays païens. On hésite souvent à rattacher « de Sion », soit à ce qui précède, soit à ce qui suit. Du point de vue rythmique, il vaut mieux lire : « Depuis Sion, domine au cœur de l'ennemi. » Le stique a un rythme binaire (2 + 2 accents), comme le stique précédent; le *maqqef* n'est pas requis après *maṭṭeh*. Ce distique offre alors le même rythme que le v. 1. Du point de vue du sens, on ne peut nier que cette coupe soit plus expressive; il est superflu de préciser que Yahvé agit depuis Sion où il demeure; mais il importe de savoir que la domination de son lieutenant s'étend à partir de Sion jusqu'en plein territoire ennemi, sans aucune solution de continuité.

Verset 3. — C'est le plus obscur de tout le psaume. Il a donné lieu à une foule d'interprétations et de conjectures. Il n'est pas aisé de remonter au texte supposé primitif et de retracer l'histoire de ce texte à travers les divers témoins qui en subsistent. Les mss hébreux ne sont pas d'accord entre eux; 83 portent « sur les monts sacrés » (cf. *Ps.*, lxxxvii, 1); 100 ont à la fin « je t'ai engendré » (comme dans *Ps.*, ii, 7). Le texte massorétique est obscur : « Ton peuple est générosité au jour de ta force (armée?), en insignes (ou : splendeurs) sacrés (littér. : de sainteté), du sein de l'aurore (? mot hapax), à toi la rosée de ta jeunesse. » On tente d'éclairer ce passage par divers rapprochements. Ainsi *Ez.*, xxvii, 10, a lui aussi les mots « dans ton armée » et « ta splendeur », en parlant de Tyr. L'expression unique « insignes (splendeurs) sacrés » est comparée avec *hadrat-qodeš* « ornement sacré » (*Ps.*, xxix, 1; xcvi, 9 et *I Chron.*, xx, 21); mais pour ces trois passages la leçon du grec « dans son parvis sacré » semble préférable, étant donné le contexte. Dans *II Chron.*, xx, 21, on a le *lamed*, et non le *beth*, comme préposition; le parallélisme suggère de traduire : « Ceux qui chantaient pour Yahvé et ceux qui entonnaient des louanges pour la splendeur sainte (s.-e. : de Dieu). »

Pour A. Caquot (1), il est possible que le pluriel unique *hdry* du *Ps.* cx ait reçu une fausse vocalisation, au lieu de celle de l'état construit avec le *yod compaginis*, *hadri;* ce *yod*, fréquent en poésie, apparaît justement au verset suivant, où *malki-ṣedeq* aurait même structure que *hadri-qodeš* (2). Il ne s'agirait pas alors de vêtements, mais sim-

(1) Dans son article *In splendoribus sanctorum*, *Syria*, XXXIII, 1956, pp. 36-41.

(2) Noter la présence de ce *yod* dans des psaumes voisins du *Ps.* cx; *Ps.*, ci, 5; cxiii, 5-7; cxiv, 8; cxxiii, 1. Tous ces psaumes datent apparemment d'après l'exil. Le *yod compaginis* est usité en poésie à toutes les époques (P. Joüon, *Grammaire de l'hébreu biblique*,

plement de la majesté, comme dans les autres emplois de *hdr*. Au lieu d'évoquer l'empressement du peuple accouru, au jour de l'entrée en guerre, dans une tenue spéciale et en grand nombre (cf. *Jud.*, v, 2), comme les gouttes de rosée (cf. *Jer.*, vi, 4; *Joël*, iv, 9), il s'agirait plus simplement du prince et de sa dignité exceptionnelle, sacrée. Il est vrai, Caquot croit devoir maintenir au début du verset le thème de l'enrôlement volontaire : « Ton peuple (sera) volontaire le jour où tu partiras en guerre. Tu es dès le sein (de ta mère) revêtu de majesté sainte. Le matin, tu reçois la rosée qui assure ta descendance. »

Cette « rosée » mystérieuse a suscité de nombreux commentaires. On rappelle qu'une telle image est appliquée aux compagnons de Sa Majesté Absalom (*II Sam.*, xvii, 12). Dans *Mic.*, v, 6-7, le « reste » de Jacob est comparé à la rosée. En outre, dans *Job*, xxxviii, 28-29, sont juxtaposés les mots *hôlîd* (de *yalad*), *yᵉladô*, *ṭal*, *mibbeṭen*, « engendre, enfante, rosée, du sein ». Plus éclairant semblerait être *Ps.*, xxii, 11, où *mereḥem* « du sein maternel » est parallèle à « dès le ventre de ma mère » (cf. aussi *Jer.*, i, 5). Dès avant sa naissance, le prince jouirait de ses prérogatives. Mais quelles sont-elles? Le mot *ḥayil* signifie « armée », non « expédition » ou « campagne »; et les guerriers ne sont pas des lévites pour porter des ornements sacrés. Il s'agit bien de majesté et de splendeur conférées par Dieu au prince, personnage sacré comme le roi ou le prêtre. D'autre part, *yaldut*, leçon difficile, signifie dans *Qoh.*, xi, 9-10, le « temps de la jeunesse », non les « jeunes gens »; Caquot donne à ce mot le sens de « descendance »; la rosée assurerait la croissance de l'arbre royal, autrement dit de la postérité du prince. Exégèse subtile qui donne à *yaldut* un sens fort hypothétique.

Si le texte massorétique est obscur, les versions sont-elles au moins intelligibles? Voici comment comprend la Septante : « Avec toi l'autorité au jour de ta force, dans les splendeurs des saints (= des anges); du sein avant l'aurore (Lucifer, l'étoile du matin) je t'ai engendré. » Ce qui suppose dans l'hébreu : 1. עִמְּךָ « avec toi »; 2. un mot abstrait, soit singulier : נְדִיבָה « principat » (cf. *Job*, xxx, 15; *Ps.*, li, 15), soit pluriel : נְדִיבוֹת « dignités princières » (cf. *Is.*, xxxii, 8 « nobles actions »), soit même l'hapax נְדִיבוּת, sur le thème nominal de *yaldut*. Non attesté dans l'hébreu biblique, ce dernier mot existe en hébreu médiéval avec le sens « libéralité, générosité »; il correspond à l'araméen *nidbutâ*. Il n'y a pas de raison pour que cette forme n'ait pas

§ 93 m : Mayer-Lambert, *Traité de grammaire hébraïque*, 1938, p. 114; H. Bauer- P. Leander, *Historische Grammatik der hebräischen Sprache des A. T.*, 1922, pp. 525-526.

existé anciennement, au moins à l'époque de *Qohéleth;* plusieurs critiques l'adoptent (1). Par ailleurs, le grec appuie la leçon du TM *bhdry*, mais il transpose le mot au plan céleste, car il exprime ensuite la préexistence du Messie, engendré par Dieu « avant Lucifer ». D'autre part, cette dernière interprétation suppose l'hébreu מִשַּׁחַר, mais en donnant à *min* le sens anormal de « avant », au lieu du sens ordinaire « dès, à partir de ». En outre, les deux mots troublants du texte massorétique, « à toi la rosée », ne sont pas traduits; ils manquaient vraisemblablement dans le texte hébreu utilisé par la Septante. A la fin du verset, le grec suppose la vocalisation « je t'ai engendré », comme dans le *Ps.* II, 7; cette leçon se retrouve dans une centaine de mss hébreux; elle supprime la leçon difficile du TM où figure le mot rare *yaldut.* L'interprétation alexandrine est directement messianique et doit être rapprochée de textes comme *Dan.*, VII, 9-14 et *Hénoch*, XLVI, 1-5. Qu'elle soit considérée comme inspirée ou non, elle témoigne de conceptions évoluées sur l'origine céleste du Messie, dans le courant du IIe siècle avant J.-C.

La leçon « je t'ai engendré » suppose que Yahvé parle, alors que d'après le contexte, c'est encore le psalmiste, du v. 2 au v. 4. Elle s'explique facilement par une contamination avec le *Ps.* II, 7, si semblable. Il est donc préférable de garder *yaldut* du TM, qui correspond à l'abstrait *nedibût*, comme il correspond dans *Qoh.*, XI, 10, à l'abstrait *šaḥarût* « adolescence ». Il y a là un nouveau contact avec *Qohéleth* où, comme dans *Ps.*, CX, 3, *yld* et *šḥr* sont employés tour à tour.

Avec la LXX, plusieurs autres versions grecques considèrent *min* devant *šḥr* comme une préposition; elle est traduite ἀπό par Théodotion (ἀπὸ πρωΐ) et la Quinta (ἀπὸ ὄρθρου); la transcription μεσσααρ de la 2e colonne des Hexaples suppose aussi l'hébreu מִשַּׁחַר « dès l'aurore ». Aquila a le participe ἐξωρθρισμένης. La Sexta ζητήσουσι σε pense au verbe *šḥr* « chercher »; de même le Targum des Psaumes : « Ton peuple de la maison d'Israël qui se consacre à la Loi, le jour où tu engages le combat, tu seras aidé avec eux; dans les splendeurs de la sainteté de la miséricorde (sein, pris au sens figuré) de Dieu, vers toi ils se *hâteront* comme une chute de rosée, ils s'assiéront avec confiance près de ta famille (2). » Bien entendu, ces versions ont lu « (à) toi la rosée », comme dans le TM.

(1) Ainsi Herkenne, Schmidt, le nouveau psautier romain, etc.

(2) G. Castellino s'inspire de cette interprétation « chercher, se hâter », pour proposer *maḥărimim šiḥărū leka*, « (sur les monts sacrés) ceux qui veulent détruire (les ennemis) te cherchent (ta jeunesse) » (*Libro dei Salmi*, pp. 599, 897).

La version syriaque (1), elle aussi, considère *min* comme une préposition. Elle traduit : « Ton peuple est digne d'éloges, au jour de la force; dans les splendeurs de la sainteté, du sein, *depuis* longtemps, je t'ai engendré comme enfant. » Le début rejoint le TM, mais la filiation divine est ensuite exprimée, puisqu'il s'agit apparemment du sein de Dieu. Il faut surtout noter la traduction « toi comme enfant », qui est tout à fait correcte si טל לך est interprété, en graphie défective, comme de l'araméen. L'hébreu טלי ou טלה « petit agneau » (*Is.*, XL, 11; LXV, 25; *I Sam.*, VII, 9) correspond à l'araméen טלי ou טליא qui signifie couramment « petit, jeune »; ce mot est usuel dans les targums (2). La construction de l'accusatif avec *lamed* est normale en araméen (cf. *Dan.*, IV, 22, 29, 33, etc.), comme en syriaque (3). Le *yod* final de טלי a pu facilement tomber par haplographie devant le *yod* initial du mot suivant; une graphie défective a pu aussi intervenir. On s'explique alors comment les deux mots *lk ṭl*, provenant d'un targum, sans doute d'abord oral, puis écrit et inséré dans le texte hébreu, ont été ensuite fatalement pris pour de l'hébreu et compris « à toi la rosée ». Cette glose araméenne, non encore attestée par la LXX, figure dans tous les textes hébreux ayant servi de base aux traducteurs des Ier et IIe siècles après J.-C. Elle suppose d'ailleurs la leçon « je t'ai engendré », déjà attestée par la LXX, et fait clairement allusion à l'origine céleste du Messie, thème répandu dans les milieux palestiniens et alexandrins peu avant l'ère chrétienne, mais non exprimé dans le texte primitif du *Ps.* CX.

Dès lors, le sens original du v. 3 se précise. Il ne faut pas avec beaucoup d'exégètes (4) faire dériver *ḥyl* du radical *ḥayil* (akkadien *ellatu*) « force », leçon peut-être suggérée par *Ez.*, XXVII, 10-11, mais du radical *ḥîl* (ugaritique *ḥl*; akkadien *ḫâlu*) « souffrir les douleurs de l'enfantement », d'où « enfanter » (cf. *Ps.*, XLVIII, 7; *Ex.*, XV, 14; *passim* dans *Jérémie*). L'expression « au jour de ton enfantement » est à entendre dans un sens passif, non actif (5), et trouve un exact parallèle dans

(1) Cf. A. VOGEL, *Bibl.*, XXXII, 1951, pp. 351 et 357.

(2) Cf. M. JASTROW, *Dictionary of the Targumim...*, 1950, I, pp. 536-537; G. H. DALMAN, *Aramäisch-Neuhebräisches Handwörterbuch*, 1922, p. 170. Dans le targum sur le *Ps.* CXVIII, 22 s., le mot *ṭalia* signifie tour à tour « jeune homme » et « agneau », et ceci dans une perspective nettement messianique (cf. B. GÄRTNER dans *Svensk Exegetisk Årsbok*, 1953-4, pp. 98-108). Dans *Joan.*, I, 29, l'expression « agneau de Dieu » semble faire allusion à *Is.*, LIII, 7 (le Serviteur-agneau) par l'intermédiaire de l'araméen *ṭalia* (cf. M.-E. BOISMARD, *Du baptême à Cana*, 1956, pp. 46 ss.). Cf. aussi *Mc.*, V, 41.

(3) On peut avoir en hébreu le *lamed* devant les noms de personnes (cf. MAYER-LAMBERT, *Traité de Grammaire hébraïque*, n° 1203, pp. 407-408). G. Widengren voit dans la forme *lekâ* une forme verbale, « viens ». On corrige souvent le texte en lisant *kᵉṭal* « comme la rosée ».

(4) Herkenne, Gunkel, Podechard, Calès, Johnson, Kissane, Stoebe, etc.

(5) L'infinitif actif, avec un suffixe pronominal, peut prendre un sens passif.

« dès l'aurore de ta jeunesse »; *ḥîl* et *yalad* s'appellent l'un l'autre, comme dans *Is.* LXVI, 8; *Job*, XV, 7; XXXIX, 1. On peut vocaliser חִילֶךָ, plutôt que חוֹלֶלֶךָ ou חוֹלַלֶךָ Quant à *mrḥm* « dès le sein » ou « au sortir du sein », il est suivi couramment du verbe « sortir » (1). Dans *Ps.* LVIII, 4, il s'agit plutôt de la vie utérine, étant donné le parallèle « dès le ventre »; ici au contraire, comme il s'agit d'enfantement et de jeune âge, *mrḥm* doit s'entendre « au sortir du sein », malgré l'absence du verbe « sortir ». L'insertion de la glose araméenne suggéra d'interpréter comme un état construit « du sein de l'aurore » en vocalisant le second mot sur le thème *miqtâl*, fréquent pour les noms de lieu (comme *miš'ân* « support »). Ainsi naquit l'hapax *mišḥâr* dans la Massore (2). Voici le texte hébreu supposé primitif :

עִמְּךָ נְדִבוּת בְּיוֹם חִילֶךָ
בְּהַדְרוֹ־קֹדֶשׁ מֵרֶחֶם מִשְׁחַר יַלְדֻתֶיךָ

On notera le souci d'obtenir un rythme régulier de 2 + 2 accents, comme dans les deux versets précédents; le poète marque bien la césure médiane : « Avec toi (est) le principat, au jour de ton enfantement; (tu es) en éclat sacré au sortir du sein, dès l'aurore de ta jeunesse ». Pour mieux respecter en français le rythme binaire et le rendre perceptible, ainsi que les assonances, je propose la traduction suivante :

A toi le principat au jour de ta naissance,
l'éclat sacré dès le sein, dès l'aurore de ton enfance!

La « relecture » du TM s'explique facilement par les nombreux passages où « peuple » est rapproché de « prince » (3), en particulier le *Ps.* CXIII, 8, qui suit de près le *Ps.* CX : « Pour l'asseoir avec les *princes*, avec les *princes* de son *peuple*. » De même *I Chron.*, XXIX, 9, concernant le temps de David : « Le *peuple* se réjouit de ce qu'ils avaient fait, car c'était d'un cœur sans partage qu'ils s'étaient *engagés* envers Yahvé » (cf. *Jud.*, V, 2).

En soi, la leçon « sur les monts sacrés » (83 mss; Symmaque et Hier. hébr.) serait possible; il s'agirait évidemment du mont Sion

(1) Cf. *Num.*, XII, 12; *Jer.*, I, 5; XX, 17-18; *Job*, III, 11; X, 18; XXXVIII, 8; *Ps.*, XXII, 11. La traduction « sans le sein », c'est-à-dire sans l'intervention d'un sein serait forcée. De même « mieux que le sein ».

(2) Cf. P. JOÜON, *Grammaire de l'hébreu biblique*, § 88 Ld; L. KOEHLER, *ZAW.*, XLIV, 1926, pp. 56-59. Inutile de lire *miśrâḥ* « la principauté » (Kissane).

(3) Cf. *Jud.*, V, 9; *Num.*, XXI, 18; *Ps.*, XLVII, 10; *II Chron.*, XXXV, 8. Sur *Cant.*, VI, 12, cf. R. TOURNAY, *VT.*, IX, 1959, pp. 300 ss.

(cf. *Ps.*, XLVIII, 2; LXXXVII, 1), nommé d'ailleurs peu auparavant. Beaucoup préfèrent cette leçon (1). Mais elle est moins bien attestée par les versions et peut s'expliquer comme la leçon « je t'ai engendré » par l'influence du *Ps.* II, 6-7, qui parle de Sion, la sainte montagne. D'autre part, la mention de la splendeur sainte explicite celle du principat, tout en préparant, par le mot « sainteté », l'allusion au sacerdoce dans le verset suivant. On ne peut souhaiter plus de cohérence dans la composition littéraire; il en était déjà ainsi aux vv. 1-2, et il faudra s'en souvenir pour comprendre la suite du psaume, très liée organiquement au début. La dignité messianique n'est pas ici qualifiée de « royale », mais de « princière » (2); elle comporte la splendeur de la sainteté; congénitale, elle n'est pas conférée au prince par un autre homme et durant le cours de son existence, comme dans le cas des prêtres aaronides; mais elle lui est octroyée directement par Yahvé, dès le moment de sa naissance, aux tout premiers instants de son existence terrestre. Il n'est pas encore question dans le texte primitif de préexistence, mais seulement d'une dignité unique en son genre et sans précédent (à l'exception de Melchisédech). Le verset suivant va fortement marquer l'opposition entre cette dignité sainte, sacerdotale, et celle des autres prêtres aaronides. Il ne faut donc pas s'étonner qu'un passage aussi capital ait dans la suite donné lieu à plusieurs relectures et compléments (3).

Le targum alexandrin, dont l'autorité fut si grande dans le judéo-christianisme et qui jouit peut-être du charisme de l'inspiration, renforce ces paroles d'investiture en présentant le Messie comme un personnage céleste entouré d'anges et déclaré fils de Dieu, à l'instar des *Ps.* II, 7, et LXXXIX, 27. La leçon « je t'ai engendré », harmonisation facile avec le parallèle du *Ps.*, II, 7, permet de donner à *mišḥar* une interprétation large, grammaticalement injustifiable, mais en accord avec les spéculations juives sur la préexistence du Messie, chef des milices célestes (4). Le thème de la naissance terrestre s'estompe;

(1) Gressmann, Mowinckel, Bentzen, de Savignac, Kissane, etc. Je renonce ici à la traduction proposée dans la 2e édition des Psaumes (1955), pour revenir à celle de la 1re édition (1950) et de *RB.*, 1945, p. 221. Une conjecture *ḥeder* « chambre nuptiale », « chambre du temple », ne s'impose pas, ni non plus une allusion à *I Sam.*, XXI, 6 (Stoebe), ou un rapprochement avec les paroles d'Assurnasirpal : « J'étais né au milieu de montagnes que nul ne connaît » (cf. *ZA.*, V, 1890, p. 79. R. Labat, *Le caractère religieux de la royauté assyro-babylonienne*, 1939, p. 77.

(2) Le *nadib* est l'homme qui donne généreusement, sans compter, parce qu'il en a les moyens; d'où le sens de « noble, prince ». Cf. S. van der Ploeg, *RB.*, 1950, pp. 53-57.

(3) A. Gelin a déjà proposé une explication de ce type dans *Sacra Pagina*, I, Louvain, 1959, p. 313.

(4) Cf. M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant J.-C.*, pp. 364 ss.; 385 ss.; A. Gelin, *Grands thèmes bibliques*, 1958, p. 154.

ḥylk n'est plus compris correctement, mais interprété en fonction de l'ambiance belliqueuse du psaume; c'est la « puissance » du Messie. Cette préexistence pouvait être déduite de l' « aujourd'hui » du *Ps.* II, 7, compris comme le jour permanent et substantiel de l'éternité divine. Déjà le *Ps.* LXXII, 5, parlait du Roi-Messie, disait de lui qu'il durerait sous le soleil et devant (ou avant) la lune, siècle après siècle. La traduction de la LXX, πρὸ τῆς σελήνης, suppose aussi la préexistence du Messie. Quant à Lucifer, l'astre du matin, il évoque encore une antériorité; Éosphoros ou Vénus est étroitement apparenté à l'Aurore, *Šaḥar*, dans les mythologies phénicienne et hellénistique (1).

L'harmonisation des *Ps.* II et CX devait encore être poussée plus loin. On sait comment une retouche qui a toutes chances d'être intentionnelle permuta les deux moitiés du distique central de la dernière triade du *Ps.* II (vv. 11-12ª), de sorte qu'était éliminé l'anthropomorphisme, jugé choquant, « baisez ses pieds » (2). Le texte reçu peut se comprendre d'après l'araméen « baisez le fils (*bar*) », allusion au v. 7 : « Tu es mon fils ». Il en est de même, on l'a vu, pour *lk ṭl(y)* «toi, enfant», dans le *Ps.* CX, 3. Il est donc tout indiqué de rapprocher ces deux passages, qui parlent tous les deux du « fils » de Dieu avec deux mots araméens de sens analogue, *bar* « fils », *ṭalia* « petit ». Comment ne pas supposer que la retouche, par un scribe parlant araméen, du *Ps.* II, 11-12, soit en rapport avec la retouche targumique du *Ps.* CX, 3? Mais comme la première est seule attestée par la LXX, l'addition de *lk ṭl(y)* dans le *Ps.* CX, 3, doit lui être un peu postérieure; elle est apparemment due, nous l'avons dit, à une harmonisation avec le *Ps.* II et est appelée par la lecture « je t'ai engendré », qui représente déjà une harmonisation attestée par la LXX. Nous discernons donc deux relectures successives du *Ps.* CX, par rapport au texte originel. Seule, la traduction syriaque comprit sans difficulté l'addition araméenne, en raison de la continuité dialectale entre araméen et syriaque. Mais les autres versions y virent de l'hébreu, et ce fut aussi le cas de la tradition massorétique. Ainsi fut introduit dans le v. 3 le thème de la « rosée ».

Ce thème était d'autant plus facile à introduire qu'il évoquait une ambiance messianique et eschatologique en rapport avec des spéculations d'origine mythologique. J. de Savignac n'a pas de peine

(1) Sur ces mythes, cf. P. GRELOT, *RHR.*, CXLIX, 1956, pp. 18-48 (à propos d'*Is.*, XIV). J. COPPENS, *Les apports du Psaume CX...*, p. 338 (après *Le Muséon*, LIX, 1946, pp. 113-142); Le roi de Babylone est appelé « fils de l'aurore » dans *Is.*, XIV, 12. La mère du cinquième fils de David s'appelle Abital, « mon père est l'aurore »; celle de Joachaz et de Sédécias s'appelait Hamital, « mon beau-père est l'aurore ».

(2) Cf. *RB.*, 1955, p. 152.

à rappeler un certain nombre de textes égyptiens, auxquels H. Cazelles joint une inscription dédicatoire de Ramsès Ier à Abydos (1). Les bénédictions de l'ère messianique sont symbolisées par la « rosée », cette « graisse de la terre » dont parlent les textes de Ras Shamra. On peut citer aussi un certain nombre de textes bibliques (*Os.*, XIV, 6; *Is.*, XLV, 8; *Mic.*, V, 6; *Job*, XXXVIII, 28; *Cant.*, V, 2). Ces gouttes d'eau scintillantes, si bienfaisantes sur les monts arides de la Judée durant les longs mois d'été, ne sont pas sans rapport avec la lumière, comme le montre *Is.*, XXVI, 19 (2). La mention de l'aurore peut aisément s'intégrer au thème de la rosée; elle aussi comporte une résonance eschatologique; c'est en effet l'heure du salut, de la délivrance et du bonheur, comme le « matin ». Bien entendu, l'idéologie royale trouve, en pareil contexte, ample matière à commentaire. A. Caquot rappelle à ce propos les réflexions de G. Widengren sur l'arbre de vie : « Le roi reçoit de Yahvé la rosée matinale de génération, c'est-à-dire la rosée qui assure la croissance de son arbre, de sa descendance : manière imagée de dire que Yahvé assure au roi une postérité (3). »

L'incorporation de la « rosée » au v. 3 permettait de maintenir la leçon originelle « ta jeunesse », abandonnée cependant par 100 mss hébreux. Mais la tradition juive, ignorant les thèmes mythologiques, vit dans cette jeunesse les jeunes compagnons de David, ceux qui vinrent spontanément l'aider dans sa conquête de Sion et du royaume judéen. La lecture « ton peuple » venait à l'esprit, étant donné la liaison fréquente, signalée ci-dessus, entre les mots *'am* et *nadab*. Aux « ennemis » dont parle le psaume, venaient alors s'opposer les gens de David. Il n'était plus question de la naissance du Messie et de sa dignité congénitale. Ainsi prit corps la relecture des Massorètes, non antérieure sans doute à la fin du premier siècle de notre ère. Fut-elle favorisée dans les cercles rabbiniques par la polémique antichrétienne, soucieuse d'éliminer toute allusion biblique à la préexistence du Messie? On ne saurait l'affirmer; mais c'est un fait que le texte reçu massorétique transpose complètement les mots. D'origine

(1) J. DE SAVIGNAC, *Oudtestam. Studiën*, IX, 1951, pp. 112 ss.; H. CAZELLES, *VT.*, II, 1952, p. 379. J. de Savignac ne cite que des parallèles très larges, voire lointains; il reconnaît que le baisement des pieds est assez peu attesté en Égypte, alors qu'il est courant en Mésopotamie. Il corrige *Ps.*, II, 7 et comprend : « Je l'ai mis dans mon giron ». La correction est arbitraire.

(2) « Ta rosée est une rosée scintillante (de gouttes lumineuses) », déclare Dieu à son peuple, en lui annonçant qu'il ressuscitera (cf. *Ez.*, XXXVII, 9). Cf. P. HUMBERT, *TZ.*, 1957, pp. 487-493; F. VATTIONI, *Rivista Biblica*, VI, 1958, pp. 157-168.

(3) Cf. *art. cit.*, p. 44; G. WIDENGREN, *The King and the Tree of Life in Ancient Near Eastern Religion*, 1951, pp. 55 ss.; I. ENGNELL, dans *Studia Orientalia J. Pedersen dicata*, 1953, pp. 85-96. E. Dhorme (*La Bible de la Pléiade*, p. 1148) explique : la jeunesse, telle la rosée, baigne l'enfant qui vient de naître.

judéo-chrétienne, la Pechitta, au contraire, maintient la référence à la filiation antique du Messie par Dieu : « Du sein, depuis longtemps, je t'ai engendré comme enfant. » En revanche, le Targum des Psaumes (cité plus haut) va encore plus loin que le texte massorétique dans l'application collective au peuple d'Israël, en faisant intervenir la Loi selon sa tendance légaliste habituelle (1). C'est donc une histoire très complexe que celle des relectures du v. 3; elles se situent au niveau des mentalités de chaque époque et de leurs principes propres d'exégèse. Il n'est pas sans intérêt de retrouver la main d'un targumiste à l'œuvre dans le *Ps.* CX, tandis que le début du v. 12 du *Ps.* II, son parallèle, révèle une époque où l'araméen était la langue courante à Jérusalem. Mais déjà Aquila, travaillant à la fin du premier siècle de notre ère pour les milieux juifs de langue grecque, ignore le sens araméen de l'addition du v. 3.

Verset 4. — Le rythme des deux vers du distique est encore binaire comme celui des vers précédents; le pronom *'attâh* « toi » est proclitique comme l'indique le *maqqef* du TM. Nous avons appris que la dignité du prince messianique ne provient pas d'une investiture humaine, par onction, vestition ou imposition des mains comme pour les prêtres aaronides (*Lev.*, VIII-IX; *Ex.*, XXXIX), mais d'une décision divine précédant la naissance même de ce lieutenant divin. Maintenant, cette disposition spéciale de Yahvé est solennellement affirmée par un serment irrévocable. La dignité du prince sera permanente et inamissible, « à jamais » : telle est l'affirmation centrale de ce serment divin. Ainsi, la dignité en question diffère essentiellement de celle du sacerdoce aaronide; elle est du type du sacerdoce de Melchisédech, précise le psalmiste. Qu'est-ce à dire? Les exégètes qui rapportent le psaume aux temps asmonéens et tentent d'y retrouver péniblement l'acrostiche de « Simon » voient dans cette allusion une pointe dirigée contre le sacerdoce des princes asmonéens qui se réclamaient de Pinhas l'aaronide (*I Mac.*, II, 54; XIV, 41; cf. *Num.*, XXV, 13, source sacerdotale). Cette hypothèse est depuis longtemps répandue (2); mais elle ne semble pas acceptable.

(1) Il s'écarte aussi beaucoup de la teneur originelle du *Ps.* II, 7 : « Je répéterai le pacte de Dieu; Yahvé m'a dit : « Bien-aimé, comme un fils l'est à son père, tu es pur à mes yeux comme si je t'avais créé en ce jour. »

(2) Cf. M. J. Lagrange, *RB.*, 1905, p. 50.; E. Dhorme (*Bible de la Pléiade*, 1959, p. 1149) pense à Simon Maccabée. A. Robert. inclinait aussi en ce sens : « Le Ps. CX nous présente un messianisme très développé et témoigne d'une tendance midrashique très accentuée. Il semble vouloir protester contre les prétentions des Asmonéens à s'arroger le double titre de roi et de prêtre » (*Les Psaumes*. Notes prises au cours par les élèves, p. 100). La suite de cette étude montrera que le psalmiste met seulement en évidence la souveraineté

Analysons de plus près le texte du v. 4. On discute sur le sens de la locution *'al-dibrâtî*. Notons le *yod compaginis* (des mss ont un *waw*, et 2 mss omettent le *yod*) dans le texte reçu; il est à rapprocher de ceux qui terminent *malkî* et *hadrî*. La locution *'al-dibrat* est utilisée seulement dans *Qohéleth* (IIIe siècle), avec le sens de « au sujet de, eu égard à » (III, 18), « à cause de » (VIII, 2), « afin que ne pas » (VII, 14, avec ensuite *šello'*); elle correspond à l'araméen *'al dibrat dî* « pour qui » (*Dan.*, II, 30; IV, 14); *'al dᵉbar* « à cause de » est fréquent dans l'araméen d'Égypte; dans *Ps.*, XLV, 5, *'al dabar* veut dire « pour la cause de (1). » Le mot *dibrâh* signifie « cause » dans *Job*, V, 8. Dans le *Ps.* CX, 4, le contexte suggère de passer du sens causal habituel, « eu égard à, en raison de », au sens modal « selon le cas de, à la manière de »; ainsi l'ont compris les versions (2). Il importe de souligner le contact avec la langue de *Qohéleth*, ce qui suggère une certaine proximité dans le temps pour les deux écrits. Comme il a déjà été fait d'autres rapprochements entre le v. 3 et *Qohéleth*, cette hypothèse chronologique ne semble pas arbitraire; d'autres indices viendront la confirmer.

Un seul autre passage de l'Ancien Testament parle de Melchisédech, c'est le récit de *Gen.*, XIV, 18-20; très détaillé et concret, il relate la rencontre d'Abraham et de Melchisédech, roi de Salem et prêtre du Très-Haut. Étant donné le caractère fugitif de l'allusion à Melchisédech dans le *Ps.* CX, 4, où n'est mentionné que le nom avec un rappel de la dignité de prêtre, il est normal de supposer que le psalmiste se référait au célèbre récit de la *Genèse*. Ce texte narratif devait donc être antérieur au *Ps.* CX. On peut supposer l'existence d'autres récits, mais il ne nous en est rien resté. D'ordinaire, *Gen.*, XIV, qui tranche tellement sur son contexte, est considéré comme un récit exploitant un ou plusieurs documents antiques et les présentant de façon à mettre en relief les figures de Lot et surtout d'Abraham. Von Rad y voit un débris d'épopée patriarcale à laquelle la figure d'Abraham est rattachée artificiellement; le tout serait pour lui de composition tardive. L'épisode de Melchisédech n'aurait pas seule-

sacerdotale du Messie, sans parler explicitement de son caractère royal; celui-ci reste toujours présupposé, étant donné l'origine davidique du Messie, qui descend, non de Lévi et d'Aaron, mais de Juda.

(1) Cf. *RB.*, 1956, p. 171.

(2) Aq. et Sym. : κατὰ λόγον; LXX précise : κατὰ τὴν τάξιν, « selon le rang, l'ordre, la classe » (cf. *RB.*, 1947, p. 214). *Hebr.*, VII, 15 : κατὰ τὴν ὁμοιότητα « à la ressemblance de ». C'est la traduction la plus répandue. D'après M. J. Dahood (*Bibl.*, XXXIII, 1952, p. 47), le *taw* final serait un cananaïsme dû à l'influence phénicienne. On ne peut traduire : « sur ma parole (jurée) », ni non plus : « Tu es prêtre pour toujours. (Il l'a juré) à propos de Melchisédech » (cf. A. Caquot, *art. cit.*, p. 44). L'ellipse serait anormale; mais Caquot a raison de faire porter l'essentiel de l'oracle sur la promesse de perpétuité, « pour toujours ».

ment pour but de mettre Abraham en rapport avec Jérusalem, la future capitale, mais d'affirmer les droits du roi davidique, successeur de Melchisédech, à qui Abraham a versé la dîme de tout le butin. Ce serait une réponse à l'opposition des gens de la campagne contre le fisc royal (1).

Il faut toutefois remarquer que dans *Gen.*, XIV, 18, le texte ne met pas en relief la qualité « royale » de Melchisédech, mais bien sa qualité de « prêtre » du Très-Haut : « Et lui, il était prêtre du Très-Haut. » On pourrait donc voir dans ce récit une revendication, non du roi, mais du sacerdoce de Jérusalem. Avant même l'institution lévitique, le Père des croyants, représentant tout le peuple élu, serait montré répondant par la remise intégrale de la dîme, sans aucune restriction, aux bénédictions que lui prodigue le prêtre de Salem. On sait qu'après l'exil, le grand prêtre en vint à exercer à Jérusalem et en Juda les fonctions quasi monarchiques de chef de la communauté israélite. S'il impose à ses sujets l'obligation de la dîme, il faut qu'il en établisse sans contestation possible les fondements juridiques. Le précédent d'Abraham ne constituait-il pas un argument décisif? Mais une telle hypothèse suppose que *Gen.*, XIV, 18-20, sinon le chapitre tout entier (2), a été rédigé par les cercles sacerdotaux de Jérusalem, intéressés au plus haut point par la rentrée régulière des dîmes. L'analyse du style et des idées permet-elle de rapporter à l'école sacerdotale la rédaction de *Gen.*, XIV? La question demeure débattue, mais beaucoup d'exégètes admettent que dans sa rédaction actuelle, abstraction faite de ses sources, *Gen.*, XIV s'apparente à la tradition sacerdotale. Les indices de cette origine sont en effet nombreux et significatifs.

Les mots *rekuš* (vv. 11, 12, 16, 21) « les biens », *nefeš* (v. 21) « les gens », appartiennent au vocabulaire des écrits sacerdotaux. Ainsi, *rekuš* figure peu auparavant (XIII, 6) dans un passage sacerdotal (3). De même l'expression « enfant de la maison » (v. 14), rapprochée du babylonien *wilid bîtim*, revient dans *Gen.*, XVII, 12 s., 23, 27 (4), récit sacerdotal qui justifie le rite de la circoncision. Le *nifal* de *ḥalaq* se trouve au v. 15 : « Il *se fractionna* contre eux de nuit, lui et ses servi-

(1) G. von Rad, *Das erste Buch Mose*, 1952, p. 152. Voir *RB.*, 1955, p. 100.

(2) Certains voient dans les vv. 18-20 une addition tardive à un récit ancien. Hypothèse commode, mais invérifiable (ainsi le v. 22 qui reprend la formule du v. 19, aurait été remanié); on ne voit pas comment elle échapperait à la pétition de principe.

(3) Pour *nefeš* « gens », cf. *Gen.*, XII, 5; XXXVI, 6; XLVI, 15; *Ex.*, I, 5; *Lev.*, XXII, 11; XXVII, 2, etc.

(4) Cf. aussi *Lev.*, XXII, 11; *Jer.*, II, 14 (textes de la fin de la monarchie). Sur cette expression, cf. F. Willesen, *Studia Theologica*, XII, 1958, pp. 192 ss.; F. R. Kraus, *Ein Edikt der Königs Ammi-Saduqa im Babylon*, 1958, p. 172.

teurs. » Ce *nifal* n'est pas attesté avant *I Reg.*, XVI, 21 (1). Le verbe *ḥabar* suivi de *'el* (v. 3) « s'unir à » ne revient que chez le prêtre Ézéchiel (*Ez.*, I, 9, 11) et dans les textes de tradition sacerdotale (2). Plusieurs écrits rédigés vers la fin de l'exil par les cercles lévitiques offrent des contacts avec *Gen.*, XIV. Ainsi *Deut.*, I-II qui introduit l'édition définitive du *Deutéronome* (3). Le cantique de Moïse (*Deut.*, XXXII), qui appartient à cette même édition, applique à Dieu le verbe *qânâh* (v. 6) et l'appelle aussi *Élyôn* (v. 8); le prêtre Melchisédech emploie conjointement ces deux mots en bénissant Abraham (*Gen.*, XIV, 19-20). Mais l'expression *El Élyôn*, qui est celle de *Gen.*, XIV, ne reparaît que dans *Ps.*, LXXVIII, 38; ce psaume peut être placé après l'exil, avec une grande probabilité (4). La mention de l'appellatif Élyôn constitue un archaïsme, bien en situation dans *Gen.*, XIV, puisqu'il s'agit de désigner la divinité de l'antique Sion; elle ne peut être un indice d'antiquité pour ce passage (5).

On ne saurait non plus tirer argument de *ḥânîk* (v. 14), traduit parfois « partisan » d'après un document akkadien (6). Il est plus normal d'interpréter le mot d'après le verbe hébreu *ḥnk* qui signifie dans *Prov.*, XXII, 6 « instruire une personne » : « Instruis l'enfant ». Dans *Gen.*, XIV, 14, il s'agit simplement des hommes expérimentés, des « vétérans ». Quant au verbe précédent, il doit être lu avec le Pentateuque samaritain : וידק « il passa en revue, il inspecta » (7); le sens est usuel en araméen; il correspond à la traduction « il dénombra » de la LXX; *dâyêq* « poste d'observation » est un mot ézéchiélien, sans doute emprunté au babylonien *dâiiqu* (8). Nous voici encore

(1) C'est au plus tôt sous le règne de Josias qu'un auteur, probablement un prêtre, rédigea le premier état des livres des *Rois* (R. DE VAUX, *Les livres des Rois*, p. 16). Autres emplois du *nifal* dans *Job*, XXXVIII, 24, et *Num.*, XXVI, 53, 55 ss. (textes postexiliques). Je donne au verbe *ḥalaq* son sens normal. Le passage a été diversement interprété (cf. M. R. LEHMANN, *Revue de Qumrân*, I, 1958, p. 261). La traduction « il les assaillit » semble forcée. La tactique d'Abraham est d'attaquer de plusieurs côtés et de ne pas engager toutes ses forces dans la même direction. Cette tactique fut aussi celle de Gédéon et d'Abimélek (*Jud.*, VII, 16; IX, 43).

(2) *Ex.*, XXVI, 3; XXVIII, 7; XXXIX, 4.

(3) Citons *Deut.*, I, 4 et *Gen.*, XIV, 5 (Ashtarot); *Deut.*, I, 24 et *Gen.*, XIV, 13 (Eshkol: dans *Gen.*, c'est comme Mambré un nom de personne, non de lieu); *Deut.*, II, 10-12 et *Gen.*, XIV, 5-6 (Émim, Rephaïm, Seïr, Horites); cf. III, 6 et 28, ainsi que *Gen.*, XIV, 11 (« nourriture »).

(4) Cf. *RB.*, 1955, p. 266; Le *Ps.* LXXVIII dépend étroitement des traditions deutéronomiques et sacerdotales; il présente un caractère midrashique (cf. R. BLOCH, *SDB.*, V, 1957, col. 2175). Quant à *Deut.*, XXXII, cf. *RB.*, 1960, p. 121.

(5) Cf. *RB.*, 1958, pp. 195-196; 1959, p. 176. Pour le sens de *qânâh*, cf. *RB.*, 1958, p. 354 D'après H. Cazelles (*VT.*, VII, 1957, p. 422), le sens serait « engendrer », non « créer

(6) L'akkadien *ḫanaku* signifie « gens de la suite » dans une tablette de Ta'annak Cf *The Assyrian Dictionary*, *Ḫ*, 1956, p. 76; *BASOR.*, **94**, 24, n. 87; *RB.*, 1948, p. 318.

(7) Le *resh* et le *daleth* ont été confondus dans le TM. Confusion fréquente!

(8) *II Reg.*, XXV, 1, et *Jer.*, LII, 4 (où le mot est employé) ne sont certainement pas antérieurs au temps de l'exil.

ramenés au vocabulaire savant des prêtres de Jérusalem, dont la langue s'enrichit tellement durant l'exil babylonien.

C'est encore à Ézéchiel que font penser les mentions de Damas (v. 15) et de Haçeçon-Tamar (v. 7); ce dernier site n'est nommé sous sa forme complète que par *II Chron.*, xx, 2; ailleurs, c'est Tamar. Or, *Ez.*, xlvii, 18, nomme Damas et Tamar. De plus, Qiriathaïm (v. 5) est nommé dans *Ez.*, xxv, 9; il s'agit de l'actuel el-Qaryatein, au sud de Kérak (1). On a souvent rapproché d'*Os.*, xi, 8, les mentions d'Adma et Ceboïm (vv. 2, 8) et l'usage du verbe *mgn* « livrer, offrir » (2). Adma et Ceboïm sont encore cités, ainsi que Sodome et Gomorrhe, dans *Deut.*, xxix, 22, texte appartenant à l'édition dernière des écrits deutéronomiques, vers la fin de l'exil; ce texte associe les deux couples de villes maudites; Adma et Ceboïm jouaient dans les traditions du nord (*Os.*, xi, 8) le même rôle que Sodome et Gomorrhe dans les traditions du sud (3). *Gen.*, xiv les réunit comme le fait l'auteur lévitique de la dernière compilation deutéronomique. On notera aussi que le verbe *mgn* reparaît dans *Prov.*, iv, 9 (début du v^e^ siècle). De même, l'appellatif « hébreu » (v. 13) ne figure encore que dans *Jonas*, i, 9, sous sa forme isolée (4). Ces contacts nous reportent après l'exil.

Par ailleurs, on connaît les habitudes littéraires de l'école dite sacerdotale. Elle aime dater dès le début l'événement qu'elle va raconter (5); il en est ainsi dans *Gen.*, xiv, 1 s. Elle aime aussi multiplier les précisions chronologiques, comme ici aux vv. 4 et 14, ainsi que les détails topographiques et les listes de pays ou de personnages; c'est bien ici le cas. Elle affectionne les explications étymologiques; or, on a remarqué depuis longtemps que Bêla signifie « confusion », Birsha « avec l'impiété », Bèra « avec le mal ». De même, Salem évoque l'étymologie de Jérusalem, ville de la « paix » (6); le nom figure dans le *Ps.* lxxvi, 2, avec cette signification symbolique, et ce psaume, notons-le, est tout proche du *Ps.* lxxviii qui mentionne El Élyôn au v. 38. On pourrait même se demander si *šâwê* (*Gen.*, xiv, 17), qui

(1) Autres mentions : *Jer.*, xlviii, 1, 23 (passage tardif); *Num.*, xxxii, 37 et *Jos.*, xiii, 19.

(2) Le verbe signifie en ugaritique « supplier par des présents » (cf. C. Gordon, *Ugaritic Manuel*, 1955, p. 286, n° 1061); en araméen, en syriaque et en arabe, le mot signifie « gratuit ».

(3) Cf. H. Cazelles, *Le Deutéronome*, 2^e^ éd., 1958, p. 119, note *e. Deut.*, xxxii, 32 daté sans doute de la fin de l'exil.

(4) Cf. *RB.*, 1948, p. 338. Sur l'origine du mot « hébreu », cf. H. Cazelles, *Syria*, XXXV, 1958, pp. 198-217; M. Astour, *RA.*, LIII, 1959, pp. 70-76.

(5) Cf. *Gen.*, xii, 4; xvi, 3, 16; xxi, 5; xxiii, 1; xxv, 7, 20, etc.

(6) Comme il existe d'autres lieux appelés Salem (Shalem hébreu, prononcé à l'arabe), plusieurs traditions placent le lieu de la rencontre d'Abraham et de Melchisédech, soit dans la région de Beisan, soit dans celle de Sichem (cf. F.-M. Abel, *Géographie de la Palestine*, II, pp. 441-442). Mais la tradition juive tient pour Jérusalem (cf. L.-H. Vincent, *RB.*, 1951, pp. 360 ss.).

signifie comme au v. 5 « plaine », n'a pas été choisi à dessein pour évoquer en ce passage l'égalité parfaite entre Abraham et Melchisédech, échangeant entre eux la bénédiction et la dîme (1). Il est vrai, l'apocryphe midrashique sur la *Genèse*, découvert à Qumrân, donne ici une autre précision : « (Le roi de Sodome) vint à sa rencontre, et il (Abram) arriva à Salem qui est Jérusalem (2). Et Abram campait dans la vallée de Shawé, qui est la vallée du roi, la plaine de Beit-hakkerem. Et Melchisédech, roi de Salem, apporta nourriture et boisson à Abram et à tous les hommes qui étaient avec lui... » (3). Une addition au second livre de *Samuel* (*II Sam.*, XVIII, 18) parle de la « vallée du roi »; mais le lieu n'est pas identifié. Quant à la plaine de Beit-hakkerem, elle est peut-être à localiser vers le site israélite récemment découvert à Ramat Rachel, entre Jérusalem et Bethléem (4).

Jusqu'à présent, aucun historien n'a réussi à replacer *Gen.*, XIV dans un cadre historique précis. « L'enquête est... décevante, écrit le P. de Vaux : aucun des quatre rois de *Gen.*, XIV ne peut être, avec quelque sécurité, identifié à un souverain connu par l'histoire. Mais il reste que ces quatre noms ne sont pas inventés; dans la tradition, ils étaient attachés au souvenir d'un événement historique », une campagne dirigée par l'Élam vers l'Ouest au XIX^e^ siècle (5). Dans ces conditions, on peut accepter comme vraisemblable pour *Gen.*, XIV une origine sacerdotale, à l'époque postexilique. Les scribes érudits des cercles lévitiques travaillent à l'ombre du Temple restauré en utilisant de vieilles chroniques et d'anciennes archives échappées à la tourmente de 586 et contenant des renseignements de la plus haute valeur (6); ils les exploitent en fonction de leurs préoccupations, dans un but didactique et éducatif. Ils ne font pas œuvre de pure imagination; un récit comme *Gen.*, XIV n'est pas un midrash fantai-

(1) L'araméen *šwy'* « ce qui est nivelé, couché » en vient à signifier la « plaine ».

(2) C'est là le plus ancien texte qui contient cette équation.

(3) *Col.*, XXII, 13 ss. (cf. N. AVIGAD et Y. YADIN, *A Genesis Apocryphon*, 1956). E. Y. Kutscher (*JBL.*, LXXVI, 1957, pp. 288-292, et *The Language of the Genesis Apocryphon, Note*, Jérusalem, 1957) date ce midrash du I^er^ siècle après J.-C., peut-être même du I^er^ siècle avant. *Gen.*, XIV est donné sous forme de commentaire où figurent quelques précisions; le texte hébreu est traduit assez littéralement. Il est précisé que la dîme est prélevée sur le butin pris aux rois; c'est donc Abraham qui la remet à Melchisédech, et non l'inverse (cf. M. R. LEHMANN, *Revue de Qumrân*, I, 1958, p. 262).

(4) Cf. *RB.*, 1957, p. 265.

(5) Cf. *RB.*, 1948, p. 335.

(6) Ainsi, Hoba (v. 15) est Upa, c'est-à-dire le « marais », région proche de Damas (*BASOR.*, **83**, p. 35). L'assyrien *âbu* désigne le roseau, la cannaie. L'apocryphe porte ici Halbun (cf. *Ez.*, XXVII, 18), au nord-ouest de Damas. C'est à l'ombre du Temple que s'élabore la tradition écrite et que sont « relus », adaptés et complétés, les textes sacrés plus anciens.

siste comme certains critiques l'ont prétendu (1). Mais à l'exemple de leur maître Ézéchiel, ces érudits sont férus de symbolisme et d'allégorisme; ils mettent leur science au service de la morale et de la religion yahvistes. C'est ainsi qu'ils s'efforcent de légitimer l'observance capitale du sabbat par *Gen.*, I, la loi de l'interdit du sang par *Gen.*, IX, 4 s., la loi de la circoncision par *Gen.*, XVII. Dans *Gen.*, XIV, la pointe du récit semble être l'observance de la dîme (v. 20). Le payement de cette redevance succède immédiatement à la solennelle bénédiction du roi-prêtre de Jérusalem; c'est de la part d'Abraham, le père des croyants, une reconnaissance formelle de la suprême dignité de Melchisédech.

L'importance des vv. 19-22 a souvent été soulignée. Elle est reconnue en particulier par H. H. Rowley (2) qui voit dans ce récit une narration étiologique destinée à légitimer la position de Sadoc; celui-ci aurait été un prêtre jébuséen resté en place après la conquête davidique et devenu le rival d'Ébyatar, qui sera bientôt exilé (*I Reg.*, II, 26-27). Les descendants de Sadoc auraient été incorporés au peuple israélite. Rowley rapproche aussi les noms de Melchisédech et d'Adonisédech (*Jos.*, X, 1-3); il pense que Sédech, comme Shalom, était une divinité locale jébuséenne. Il faudrait interpréter le *Ps.* CX dans cette ambiance. David y parlerait pour reconnaître liturgiquement le prêtre Sadoc; celui-ci lui rendrait la pareille en le confirmant dans sa fonction royale. Mais cette hypothèse paraît insuffisamment fondée (3). Rien ne prouve que Sadoc ait été d'origine cananéenne. Quant au nom d'Adonisédech, il a pu être formé justement par analogie sur celui de Melchisédech. En effet, *Jos.*, X semble correspondre d'assez près à *Gen.*, XIV. Là aussi, cinq rois sont en guerre et portent des noms qui ne se retrouvent pas ailleurs comme noms de personne, sauf Yapia. Le récit du combat est schématisé comme celui de *Gen.*, XIV et comporte aussi un petit *mashal* rythmé; le narrateur cite le livre du Juste au v. 13; il a pu recueillir dans ce vieux recueil le *mashal* ainsi que des renseignements, rapportés par lui sur le mode épique comme dans *Gen.*, XIV. A des éléments anciens, le scribe érudit a pu ajouter des détails propres à composer la trame vivante et concrète de son récit. La même méthode littéraire est perceptible dans l'élaboration de *Gen.*, XIV. C'est ainsi que travaillaient les milieux lévitiques de Jérusalem.

(1) Comme A. JEREMIAS, *Festschrift, Hommel, MVAG.*, XXI, 1917, p. 80. De même, O. Eissfeldt, H. Pfeiffer, A. Lods, etc.

(2) *Festschrift Bertholet*, 1950, pp. 461-472.

(3) C'est l'avis du P. de Vaux (cf. *Les Institutions de l'A. T.*, I, p. 176).

La date de composition de *Gen.*, XIV pourrait être précisée davantage, grâce au repère fourni par le payement de la dîme (1). Cette redevance très ancienne était déjà acquittée au sanctuaire de Béthel (*Gen.*, XXVIII, 22; *Am.*, II, 4). C'était un impôt perçu par le maître du sol, Yahvé. D'après *I Sam.*, VIII, 15, 17, le roi lève la dîme sur les champs, les vignes et les troupeaux; ce texte appartenant à la version antimonarchiste de l'institution de la royauté, il ne peut dater des débuts de la monarchie. Un autre passage (*I Sam.*, XVII, 25) suppose que le roi pouvait exempter des dîmes. *Deut.*, XIV, 22-29 prescrit d'affecter la dîme des produits agricoles à un repas sacré devant Yahvé, dans le lieu qu'il aura choisi pour y faire habiter son nom, c'est-à-dire en fait à Jérusalem (*Deut.*, XII, 5-6, 11, 17). A ce repas prendra part le lévite avec l'offrant. Tous les trois ans, la dîme des récoltes sera abandonnée au lévite, au réfugié, à l'orphelin et à la veuve, bref aux pauvres de l'endroit (*Deut.*, XXVI, 12). Sans doute, le repas liturgique ne consommait pas tout le produit de la dîme; les desservants du sanctuaire pouvaient aussi en profiter. Après l'exil, la dîme royale devient dîme sacrée, payable au sacerdoce; l'impôt ecclésiastique dérive de l'ancienne dîme royale; après la restauration du second temple, les repas liturgiques reprennent. Au temps de Malachie et de Néhémie, la dîme est devenue un impôt cultuel destiné à l'entretien du clergé et du sanctuaire de Jérusalem. Cependant, appauvri dans ses ressources et souvent refroidi dans sa ferveur religieuse, le peuple de Juda ne verse plus intégralement la dîme au trésor du temple. Aussi voyons-nous le sacerdoce en rappeler solennellement l'obligation (*Mal.*, III, 10). Peu d'années après l'exhortation de *Malachie*, Néhémie organise durant sa deuxième mission la perception de la dîme, pour en assurer la rentrée normale (2). Le peuple promet de verser au temple un tiers de sicle par an, les prémices de la terre et des troupeaux, la dîme du sol et certaines livraisons de bois. Un prêtre, descendant d'Aaron, accompagne les lévites qui vont lever la dîme; des parts sont faites pour les prêtres et les lévites (*Neh.*, XII, 44; XIII, 5, 12).

Ainsi le clergé de Jérusalem fait dans la seconde moitié du V^e^ siècle un effort sans précédent pour assurer la perception de la dîme. Après cette époque, l'institution ne semble plus menacée. Dans *Num.*, XVIII, 20, 30, les prêtres édictent le règlement suivant : plus de repas

(1) Sur l'institution de la dîme, cf. O. Eissfeldt, *Erstlinge und Zehnten im A. T.*, 1917; H. Cazelles, *V. T.*, I, 1951, pp. 131-134; T. Chary, *Les prophètes et le culte à partir de l'exil*, 1955, p. 172; R. de Vaux, *Les Institutions de l'A. T.*, p. 218.

(2) *Neh.*, X, 38-39. Pour A. Lefèvre (*SDB.*, VI, col. 421), ce passage serait une addition postérieure.

ni de donation aux pauvres, mais seulement un impôt cultuel au seul profit du clergé. Le passage mentionne le prêtre Aaron, c'est-à-dire évidemment le grand prêtre de Jérusalem. Le lévite qui rédige vers 300 les Chroniques s'étend avec complaisance sur la perception de la dîme au temps de la réforme d'Ézéchias (*II Chron.*, XXXI, 5, 12). L'appendice tardivement ajouté au *Lévitique* (XXVII, 30-32) ajoute à la dîme végétale la dîme du bétail. Ben Sira (1) rappelle lui aussi les obligations des fidèles envers les prêtres.

C'est donc après le Ve siècle que l'institution de la dîme, impôt cultuel versé aux prêtres, entre solidement dans les mœurs et n'est plus discutée. Le récit du versement intégral de la dîme par Abraham au grand prêtre de Jérusalem, Melchisédech, prend tout son relief si on le met en relation avec la campagne pour la dîme menée durant la seconde moitié du Ve siècle par le sacerdoce de Jérusalem et le gouverneur Néhémie. Melchisédech représente le chef théocratique de la ville sainte, tandis qu'Abraham récapitule le peuple élu. Très menacée à cette époque, cette institution essentielle trouvait dans le récit de *Gen.*, XIV son fondement scripturaire le plus solide et le plus antique. Il est normal qu'un tel récit ait été composé par le sacerdoce pour couper court à toute objection et pour justifier l'obligation de cette redevance. Cette conclusion chronologique s'accorde parfaitement avec les nombreux indices littéraires relevés plus haut. S'il en est ainsi, comme le *Ps.* CX, 4 fait allusion au récit de *Gen.*, XIV, il ne peut être antérieur à la seconde moitié du Ve siècle; c'est son *terminus a quo* (2).

Nous pouvons préciser davantage le temps de composition en fonction du caractère sacerdotal attribué explicitement au prince. Le v. 3 avait déclaré que la dignité du prince provenait directement de Dieu, et cela, dès les premiers instants de sa vie terrestre. Le v. 4 affirme que cette dignité sera illimitée dans le temps et indéfinie, comme celle du mystérieux Melchisédech dont on ignore aussi bien l'origine que la destinée ultérieure. Le caractère royal de cette dignité n'est pas explicitement marqué, bien que le nom même de Melchi-

(1) VII, 31. Cf. *Tob.*, I, 6-8; *Judith*, XI, 13.

(2) Mentionnons ici pour mémoire la théorie hardie de H. E. Del Medico. Il prétend que ni l'auteur de *Gen.*, XIV, ni celui du *Ps.* CX, n'ont pensé à un roi du nom de Melchisédech (*ZAW.*, LXIX, 1957, p. 160). Mais il doit corriger beaucoup l'hébreu; sa traduction est déconcertante et fort éloignée de l'original : « Ton peuple (se présente comme) une offrande volontaire aujourd'hui; ton armée est animée d'une ardeur sainte; du fond du cœur, la compagnie d'assaut de ta jeunesse (combattante) fait appel à toi. Yahvé l'a juré et ne l'a pas renié : « C'est toi le prêtre-roi pour l'univers, attaque, ai-je ordonné, fais régner la justice! »... Les chemins s'abreuveront de leur graisse; sur un piédestal, on dressera une pyramide de têtes : Rendez grâce à Yahvé! ».

sédech « roi de justice » y fasse indirectement allusion (1). Cette dignité est proprement sacerdotale; le prince est un souverain prêtre qui domine depuis Sion tous les hommes, de gré ou de force. Tout se passe comme si le pouvoir suprême était essentiellement sacerdotal, au sein d'une communauté théocratique.

Une telle conception correspond parfaitement aux prétentions du sacerdoce de Jérusalem, surtout à partir de l'époque d'Esdras. Dans l'ancien Orient, spécialement en Mésopotamie, le titre de prêtre était normalement conféré au monarque régnant. Mais aucun roi de Juda, fût-il David ou Josias, ne put prétendre à ce titre, quelles que fussent ses activités proprement sacerdotales (2). Dans l'appendice au livre de Consolation, une addition postexilique, *Jer.*, XXXIII, 14-26, unit le descendant davidique aux prêtres-lévites (vv. 17-18; 21-22). La même mentalité apparaît dans *Zach.*, VI, 9-16, selon la teneur originelle du texte. Les deux pouvoirs sont pratiquement juxtaposés; le sacerdoce est néanmoins nommé après le pouvoir civil : Zacharie rattache la personne de Zorobabel au messianisme royal (III, 8; VI, 12; cf. *Jer.*, XXXIII, 15). Si Zorobabel n'est pas désigné comme « messie », son caractère messianique apparaît cependant. Il faut lire au v. 11 : « Tu feras une (TM : des) couronne et la mettra sur la tête de Zorobabel, fils de Shaltiel, le Haut-Commissaire (3). » Tout le passage concernait à l'origine Zorobabel, et non Josué, le grand prêtre. C'est Zorobabel qui reconstruira le Temple et portera les insignes (cf. *Eccli.*, XLV, 7); il siégera en dominateur sur son trône (cf. *Jer.*, XXXIII, 17). « Et un prêtre sera à sa droite », lisons-nous dans le grec de *Zach.*, VI, 13. La relecture massorétique porte « sur son trône »; elle transfère ainsi au grand prêtre la souveraineté, telle qu'il l'exerça de fait après la disparition de Zorobabel. Pour Zacharie, les deux chefs civil et religieux étaient en parfait accord; la vision des deux chandeliers illustre leur collaboration pacifique.

Mais après la disparition prématurée de Zorobabel, le sacerdoce sadocide revendique désormais pour lui seul tous les honneurs. Le

(1) Le Messie n'est pas formellement appelé « roi » dans le *Ps.* CX, à la différence du *Ps.* II; en revanche, celui-ci ne parle pas de son caractère sacerdotal.

(2) Comme dans le cas de Salomon (*I Reg.*, VIII, 14, 55, 62; IX, 25; X, 5), d'Achaz (*II Reg.*, XVI, 12-13), d'Ozias (*II Chron.*, XXVI, 16); cf. *Ez.*, XLIV, 3; XLV, 17. Sur ce sujet, cf. R. DE VAUX, *Institutions de l'A. T.*, pp. 175-176; J. DE FRAINE, dans *Sacra Pagina*, I, Louvain, pp. 537-547.

(3) Au lieu de « Josué, fils de Yehoçadaq, le grand prêtre ». Le Targum pense à une double couronne (cf. *Job*, XXXI, 26); mais le grec lucianique a le singulier. Le v. 14 ne parle que d'une seule couronne, dans le grec (TM a le pluriel). Les vv. 12-13 se rapportent à Zorobabel, non à Josué. Ainsi comprennent Gelin, Chary, Elliger, Horst, etc. Le diadème du Messie, d'après *Ps.*, CXXXII, 18 (temps du Chroniste), fleurira, comme celui du grand prêtre (*Ex.*, XXXIX 30; *Lev.*, VIII, 9).

texte de *Zacharie*, VI, 11, 13-14, est alors retouché en ce sens; on remplace Zorobabel par Josué. Dorénavant, le grand prêtre est le chef de la communauté yahviste; à ce titre, il reçoit après l'exil l'onction à l'instar des rois israélites (*Lev.*, IV, 3; VIII, 12; *Ex.*, XVIII, 41; XXX, 30; XL, 15); on prie pour lui en tant que « messie » (*Ps.*, LXXXIV, 10). Il est normal que les cercles sacerdotaux aient alors imaginé le prince messianique comme un grand prêtre. « Si le processus de messianisation a joué en faveur des structures royale et prophétique, il serait étonnant qu'il ne l'eût pas fait en faveur de la sacerdotale », le grand prêtre étant « l'héritier des anciens rois » (1). Demandée par *Malachie*, la réforme du clergé commence avec Esdras et Néhémie. C'est dans la seconde moitié du V^e^ siècle que le sacerdoce de Jérusalem acquiert son prestige et commence à exercer ses droits souverains. A ce moment, les prêtres se constituent leur généalogie en remontant jusqu'à Aaron. Celle d'Esdras (*Esd.*, VII, 1-5; cf. *I Chron.*, V, 27-41) en est le type. Le rattachement à Aaron s'imposait pour fonder les titres de noblesse du sacerdoce et en asseoir solidement l'autorité (cf. *Esd.*, II, 62; VIII, 2; X, 18). Étant héréditaire, ce sacerdoce pouvait être dit « éternel », établi *l^e^ôlâm*. Il était déjà question dans *Mal.*, II, 4-5 d'une alliance avec Lévi (2). C'est là une alliance « éternelle » précise *Num.*, XXV, 13, à propos de Pinhas, petit-fils d'Aaron; l'école sacerdotale affectionne ce thème, pour elle essentiel (cf. *Ex.*, XXIX, 9; XL, 15; *Ps.*, CVI, 31).

Le lévite ritualiste qu'est le Chroniste met en relief l'activité sacerdotale en Israël, tout en distinguant soigneusement entre pouvoir profane et pouvoir religieux, comme le faisait déjà le prêtre Ézéchiel (cf. *II Chron.*, XIX, 11). Il met en relief chez David son rôle d'initiateur du culte et de fondateur de la liturgie du Temple, et chez Salomon, celui de législateur des lévites (*II Chron.*, VIII, 14); mais s'il rapporte que les rois offrent des sacrifices, il précise qu'il leur est défendu d'offrir l'encens, prérogative exclusivement sacerdotale (*I Chron.*, XXIII, 13; *II Chron.*, XXVI, 17). Ben Sira va encore plus loin dans l'exaltation du sacerdoce aux dépens de la royauté; il note (XLV, 24-25) que la succession de David est passée à un seul de ses fils, tandis que celle d'Aaron passe à tous ses descendants; ainsi, le sacerdoce aaronide est établi par une alliance *l^e^ôlâm*. Le souverain sacerdoce du prince messianique ne peut être inférieur au sacerdoce

(1) A. Gelin, *Grands thèmes bibliques*, Paris, 1958, p. 155; *Sacerdoce de l'Ancienne Alliance* (La Tradition Sacerdotale), éd. X. Mappus, 1959, p. 58.

(2) Dans le TM, la négation a été supprimée; c'est là une retouche sacerdotale : « Pour que (ne) subsiste (plus) mon alliance avec Lévi ». Déjà, I, 12-13 subit des retouches, par suite de scrupules théologiques. *Neh.*, XIII, 29 fait allusion à *Malachie*, peu d'années après.

aaronide; les dons de Dieu sont sans repentance (1); c'est donc « pour toujours » que le prince détient cette souveraineté non héréditaire, directement conférée par Yahvé.

D'autre part, le psalmiste n'envisage pas explicitement une double dignité, royale et sacerdotale. Nous sommes bien avant l'époque asmonéenne, dont les princes se réclament de Pinhas (*I Mac.*, II, 54; XIV, 41), mais revendiquent aussi fortement la dignité royale. Il n'y a pas de trace de cette dualité dans le *Ps.* CX. Le Testament des Douze Patriarches, au second siècle, connaît le Messie fils de Lévi à côté du Messie de Juda; cette conception dualiste persiste chez les sectaires de Qumrân qui attendent un Messie prêtre, fils d'Aaron, et un Messie roi, fils de David (2). Rien de tel dans le *Ps.* CX. Il est donc antérieur au second siècle. Nous voici encore une fois ramenés vers la fin de l'époque persane ou le début des temps hellénistiques (3).

Verset 5. — La fin du *Ps.* CX parle de jugement, de massacre et de victoire sur les rois et les païens. Mais le détail du texte a souvent découragé les exégètes. Il faut cependant se garder de toute correction. La première question est de savoir qui est « Adonaï », au v. 5. Des mss hébreux (19 sont cités par Kennicott) le remplacent par « Yahvé ». Mais Yahvé est-il bien le sujet de la phrase? Dieu serait alors en colère contre les rois, au Jour annoncé tant de fois par les prophètes. Toutefois, c'est le Messie qui est sujet des verbes « boira », « relèvera », au v. 7. Certains exégètes (4) lisent au v. 5 non « ta droite », mais « sa droite », Dieu ne pouvant être à la droite du Messie, étant donné le v. 1 qui dit le contraire. Il est vrai que la préposition utilisée est *ʿal*, non *lamed* (5); mais le sens reste le même; l'assistance

(1) Toute promesse divine est irrévocable, spécialement à propos de la descendance davidique (*Ps.*, LXXXIX, 5, ss.; CXXXII, 11). Ici encore, l'auteur sacerdotal du *Ps.* CX transpose ce qui est dit du Messie-Roi.

(2) Celui-ci a le second rang. Cf. A. S. VAN DER WONDE, *Die Messianische Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, 1957, pp. 226 et 248; A. J. B. HIGGINS, *Priest and Messiah*, *VT.*, III, 1953, pp 323 ss.

(3) Ce n'est pas ici le lieu de rappeler comment le v. 4 fut interprété dans le N. T. Rappelons qu'*Heb.*, VII, en constitue un commentaire inspiré. Sur cette exégèse, cf. C. SPICQ, *L'épître aux Hébreux*, 1953, II, pp. 15, 21, 111 s., 121 s., 181 s., 203 s.; L. VÉNARD, *L'utilisation des psaumes dans l'épître aux Hébreux*, *Mélanges Podechard*, 1945, pp. 260-261; O. CULLMANN, *La christologie du N. T.*, 1958, pp. 113, 176, 280.

(4) Pannier, Gunkel, Briggs, Kittel, Podechard, etc. (cf. *RB.*, 1945, p. 225). Le *waw* et le *kaph* final se ressemblent; celui-ci aurait été substitué par analogie avec les vv. 1, 2, 3, où figure déjà le *kaph* final, suffixe de la 2e personne. D'autres lisent « ta colère », en l'appliquant à Yahvé.

(5) La traduction « à cause de ta droite » (Coppens) supprime la correspondance avec le v. 1 « à ma droite », en éliminant ici l'image de l'assistance divine continuelle vis-à-vis du Messie; étant donné l'absence du verbe « s'asseoir », le choix d'une préposition plus expressive que le simple *lamed* se comprend bien pour indiquer le lieu.

divine au Messie est ainsi affirmée au début de la seconde partie du psaume comme au début de la première. Pour obtenir plus de cohérence, on propose de lire, non *Adonaï*, mais *Adonî* : « Mon Seigneur (= le Messie), à ta droite (Yahvé), frappe... » Je crois plus normal, avec A. Caquot (1), d'admettre que le psalmiste s'adresse à Yahvé, dès le début du v. 5, mais que le sujet de « frappe » est le Messie : « Yahvé, à ta droite, il frappe... ».

On s'attend en effet à ce que le psalmiste, dans son psaume, s'adresse au moins une fois directement à Dieu, après avoir transmis les deux oracles divins. Après le premier oracle, le psalmiste s'adresse lui-même au Messie en parlant de Yahvé; après le second, il s'adresse à Yahvé en parlant du Messie. Il y a là une symétrie qui ne peut être l'effet du hasard. Après avoir parlé au Messie dans les vv. 1-4, le psalmiste parle maintenant du Messie en s'adressant à Dieu lui-même. Il le fait avec une certaine emphase, au début du v. 5 : « C'est à ta droite, Yahvé, qu'il frappe... » Si le Messie peut vaincre tous ses ennemis, les païens, qui sont aussi les ennemis de Dieu, c'est que celui-ci l'a placé à sa droite, autrement dit, en a fait son propre vicaire, son lieutenant; la puissance souveraine du Messie est en réalité celle même de Yahvé; sa victoire sera la victoire même de Dieu sur le monde païen. On ne peut souhaiter plus d'unité dans la suite des idées. Aux oracles divins (1-4) succède ainsi leur accomplissement (5-7).

Il est difficile de dire si le psalmiste fait encore allusion, dans les vv. 5-6, à la campagne des cinq rois battus par Abram. Il évoque en tout cas l'action punitive du Messie et le montre engagé dans une vaste expédition guerrière. D'après le v. 2, le Messie doit étendre son hégémonie jusqu'au cœur de l'ennemi; humilié et battu, celui-ci en sera réduit à lui servir de marchepied (v. 1). Après le v. 4, est repris ce thème belliqueux; au jour de la colère du Messie, rois et peuples païens vont mordre la poussière sur toute l'étendue du pays parcouru par le Messie vengeur et triomphant. La perspective est universelle. Le v. 3 parlait du jour de naissance du Messie, qui était aussi le jour de son investiture par Yahvé; le v. 5 parle maintenant du jour de sa colère. Il est vrai, on a souvent rapporté à Yahvé ce jour de colère, comme dans maint oracle (*Soph.*, II, 3; *Ez.*, XXII, 24; *Lam.*, II, 22; *Joël*, II, 11); le *Ps.* II, proche du *Ps.* CX (on a vu, à propos du v. 3, comment ils furent harmonisés), parle à deux reprises de la colère de Dieu (vv. 5, 12). Mais rien n'empêche qu'il soit question, dans *Ps.*, CX, 5, de la colère du Messie, lieutenant de Yahvé et son exécu-

(1) *Art. cit.*, p. 45.

teur des hautes œuvres. Dans le *Ps.* XXI, 10, il s'agit de la colère du roi (1); il y a là un précédent à noter. Voici donc la seconde partie du *Ps.* CX :

Seigneur, à ta droite, il frappe,
au jour de sa colère, les rois;
il fait justice des païens, entasse les cadavres,
il frappe les têtes au loin sur la terre;
au torrent il boit en chemin,
c'est pourquoi il redresse la tête.

On remarquera que le rythme est ternaire aux vv. 5 et 7; le *maqqef* devant *'appô* peut en effet être négligé. Au v. 6, le rythme semble binaire, si on admet la *nesigâ*, ou recul de l'accent, sur la première syllabe de *mâhaṣ* (parfait prophétique), comme dans le TM; le v. 6 obéit alors au même rythme que les vv. 1-4. En plus de l'emphase signalée au début du v. 5, le poète rompt l'ordre habituel de la prose, en rejetant le complément direct à la fin du vers et en ménageant une césure après le verbe « il frappe », mis ainsi en relief. Nouveau Josué (cf. *Jos.*, X, 26 s.), le prince messianique frappe à mort les rois. Dieu est à ses côtés, aussi bien à Sion que dans la lutte. La parole de Dieu est efficace et irrévocable; la victoire est assurée au Messie, et déjà le psalmiste en décrit les étapes décisives dans la seconde partie du psaume (vv. 5-7), dont le début est bien marqué par un changement de rythme.

Verset 6. — Le Messie « fait justice des païens »; c'est par lui que se réalise le jugement divin, implacable et sans merci. Peut-être le psalmiste se souvient-il de *Gen.*, XV, 14, où Dieu dit à Abram : « Le peuple païen qu'ils auront servi, je le jugerai, moi, et ils sortiront avec de grands biens. » On a ici le mot *rekuš*, propre à la tradition sacerdotale; les vv. 13-16 sont souvent attribués à cette école littéraire; ils interrompent le récit de l'alliance et donnent des précisions chronologiques, selon l'habitude de cette école, responsable aussi du chapitre XIV. Dans le cantique messianique d'Anne (*I Sam.*, II, 10), c'est Dieu qui « fait justice » (2) jusqu'aux confins de la terre, donne la force à son Roi et exalte la puissance (littér. corne) de son Messie. Dans le *Ps.* CX, c'est le Messie lui-même qui exerce ce pouvoir judiciaire. On est donc ici à un stade ultérieur des conceptions messianiques.

(1) Plusieurs textes parlent de la colère d'un roi; ainsi *II Sam.*, XII, 5, pour David. Cette « colère » fut après coup considérée comme étant celle de Dieu (cf. *RB.*, 1959, p. 177). En effet, la colère du Messie ne fait que traduire en actes celle de Dieu.

(2) Cf. aussi *Ps.*, L, 4 qui reprend *Is.*, III, 13.

Le verbe *mâlâ'* pouvant être transitif au *qal* (1), on peut traduire : « Il entasse les cadavres ». Déjà rapproché du *Ps.* cx à propos du thème des deux pouvoirs profane et religieux, l'addition postexilique qu'est *Jer.*, xxxiii contient un passage voisin du v. 6 : « On va engager la lutte avec les Chaldéens, mais cela n'aboutira qu'à *remplir* la ville (grec; TM : les remplir) avec les *cadavres* des gens que j'aurai frappés dans ma furieuse *colère* » (v. 5). La mention des « cadavres » n'a rien de surprenant (cf. *Nah.*, iii, 3; *Ez.*, xxxix, *passim; Is.*, lxvi, 24). Plusieurs versions (Aq., Sym., Hier.) ont compris : « Il remplit les vallées (גאיות). » Mais cette leçon ne s'impose pas. J. de Savignac rapproche la fin de l'hymne de Thoutmès III : « Tandis que tu en fais des cadavres à travers leurs vallées (2). » On a proposé aussi d'autres corrections (3).

La seconde partie du v. 6 peut se traduire : « Il brise la tête sur un territoire immense. » Un ms. hébreu lit ראשי (cf. *Neh.*, xii, 46, même incertitude); le grec suppose le pluriel « les têtes », suivi de l'épithète « nombreuses » *(râ'šîm rabbîm)*. Mais le singulier de l'hébreu peut être considéré comme un collectif « les têtes »; le mot *ro'š* ne peut être le sujet du verbe, sinon il aurait été exprimé dès le premier stique; il ne peut être traduit par « prince » ou « grand prêtre » (cf. *I Chron.*, xvii, 5). L'expression « briser la tête » est classique et se trouve déjà dans le fameux oracle messianique de Balaam, cité au début de cette étude et l'une des sources du *Ps.* cx : « Il frappe les tempes de Moab, les crânes des fils de Seth (4). » Le prince messianique en scène dans le psaume est pourvu par Dieu d'un bâton ou sceptre puissant (v. 2), qui peut faire office de casse-tête. Par ailleurs, il est inutile de chercher des parallèles babyloniens ou achéménides à l'expression « territoire immense ». Le psalmiste reprend ici d'une autre façon ce qu'il a déjà dit au v. 2 : le prince doit exercer sa souveraineté jusqu'en plein cœur des pays ennemis, jusqu'en leurs derniers retranchements. Illimitée dans le temps et dans l'espace, cette souveraineté ne tolère aucune résistance; nul ne peut s'y soustraire. Partout et toujours, le prince doit l'emporter.

(1) Cf. *Gen.*, i, 22 (tradition sacerdotale,); *Jer.*, xxiii, 24. A. Caquot traduit : « Il y a plénitude de cadavres » (*qal* impersonnel). De même Dhorme (Bible de la Pléiade) : « C'est plein de cadavres. » La forme verbale du TM peut être un participe ou un parfait; on sait que le parfait qui suit un *yiqtol* peut avoir le sens du futur antérieur : « Il fera justice des païens, quand il aura entassé les cadavres, frappé les têtes... »

(2) *VT.*, VII, 1957, p. 87.

(3) La plus répandue consiste à lire *ge'ut*, « (rempli) de majesté ».

(4) Texte repris par *Jer.*, xlviii, 45; *Eccli.*, xxxvi, 9. Cf. *Jud.*, v, 26; *Hab.*, iii, 13; *Ps.*, lxviii, 22

Verset 7. — Il déconcerte généralement les commentaires. Le sens est pourtant clair et les variantes sont de peu d'importance. Dans 7 *b*, 6 mss hébreux et Syr. lisent le *qal* intransitif « s'élèvera » (même variante dans *Ps.*, XXVII, 6), ce qui affaiblit le parallélisme avec « il boira », puisque le sujet du verbe changerait; 2 mss et Syr. lisent « sa tête », leçon qui atténue l'antithèse avec 6 *b*. Il y a en effet un contraste voulu entre la « tête brisée » (au collectif) des ennemis et la « tête altière » du prince triomphant. L'exaltation du prince est la contrepartie de l'écrasement de ses ennemis :

Au torrent il boit en chemin,
c'est pourquoi il redresse la tête.

Durant l'expédition en pays ennemis, le prince boit au torrent, ce qui a pour conséquence de le rendre vainqueur. Il y a entre les deux stiques une relation, fortement marquée, de cause à effet. D'autre part, l'image « relever la tête » est très biblique (1); Dieu relève la tête de ses pauvres, il doit en agir de même à l'endroit de son lieutenant messianique, chef et défenseur de ces pauvres (cf. *Ps.* LXXII). Mais de quel torrent s'agit-il? Les opinions varient beaucoup. On rapproche parfois l'épisode des guerriers de Gédéon (*Jud.*, VII, 4-6); épuisé par un dur combat, le chef se désaltère pour faire ensuite bonne figure lors de l'entrée triomphale que lui réserve son peuple. On évoque aussi Élie (*I Reg.*, XVII, 4, 6), Samson (*Jud.*, XVI, 18-19), Jonathan (*I Sam.*, XIV, 27) ou même David (*I Sam.*, XXX, 9-11). Pour B. D. Eerdmans (2), il s'agirait de David découvrant le canal *(ṣinnôr)* lui donnant accès à Sion, et buvant au Gihôn. Pour L. Dürr, H. Schmidt, G. Widengren, David boit après son sacre de l'eau du Gihôn, comme l'aurait fait aussi après lui Salomon (cf. *I Reg.*, I, 33-35); pour Johnson, le roi subissait une ablution au Gihôn et comme une sorte de baptême; S. Mowinckel pense à un rite de purification; l'eau du Gihôn aurait donc joué un rôle dans les rites de couronnement. Mais cette hypothèse demeure très conjecturale (3). A. Caquot (4) rappelle les gemaras (traditions amoraïtes du Talmud) d'après lesquelles les rois devaient être couronnés près d'une source « pour que

(1) *Ps.*, III, 4; XXVII, 6; LXXXIII, 3; *Job*, X, 15; *Eccli.*, XI, 13; XXXVIII, 5. C'est l'akkadien *ullu reš*, « rendre prépondérant, exalter ». Ainsi dans la lettre 144 d'el Amarna (ligne 16) : « Mon cœur se réjouit, ma tête se redresse, et mes yeux brillent en entendant les paroles du roi mon seigneur ».

(2) *Oudtestamentiche Studiën*, IV, 1947, pp. 504 ss.

(3) C'est l'avis de R. DE VAUX, *Les Institutions de l'A. T.*, p. 158, de P. REYMOND, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A. T.*, *Suppl. VT.*, VI, 1958, p. 233, et de J. KŒNIG dans *RA.*, LI, 1957, p. 158.

(4) *Art. cit.*, p. 48.

leur règne ait un long cours ». Il évoque encore ici l'image de l'arbre royal qui, arrosé, reverdit. Tout aussi hypothétique sont les rapprochements avec les lustrations faites sur le pharaon, ou le bain de Piankhi dans un étang sacré d'Héliopolis (1). Il est important de remarquer que le psaume ne parle pas d'une source ou d'un étang, mais d'un torrent.

Serait-ce un torrent de sang, ruisselant des cadavres abattus? Si choquant soit-il pour nous, ce sens n'est pas à repousser *a priori*. Un oracle de Balaam (*Num.*, XXII, 24) entrevoit Israël buvant le sang de ceux qu'il a tués. Les oppresseurs d'Israël s'enivrent de leur propre sang en s'entretuant (*Is.*, XLIX, 26). Lors de la défaite des armées de Gog, on boira aussi le sang (*Ez.*, XXXIX, 17-19); de même, d'après *Zach.*, IX, 15 (corrigé selon le grec), on boira le sang comme du vin. Ailleurs, c'est la terre qui boit le sang (*Ez.*, XXXII, 5; *Is.*, XXXIV, 7; cf. XXVI, 21), ou ce sont les chiens (*I Reg.*, XXI, 19). Les Rabbins ont pensé à un fleuve de sang où les oiseaux viennent boire en relevant leur petite tête pour échapper à son bouillonnement (2). Clément Marot paraphrase ainsi le v. 7 :

> Puis en passant au milieu de la plaine,
> des grands ruisseaux de sang s'abreuvera;
> par ce moyen ayant victoire pleine,
> la teste hault tout joyeux levera (3).

Toutefois, il n'est jamais question dans l'A. T. d'un « torrent » de sang. L'ambiguïté serait ici surprenante; il était en effet facile au poète d'ajouter le mot *dam* « sang », monosyllabe qui ne rompait pas le rythme ternaire. Dans le reste du psaume, les mots ont leur sens normal, bien qu'ils soient pris fréquemment au sens figuré; le poète aime les images et les symboles : place de droite ou d'honneur, escabeau ou situation humiliée, sceptre ou puissance, éclat ou dignité princière, aurore ou premiers instants de la vie du prince. Surtout, 7 *b* contient une métaphore évidente, « relever la tête », c'est-à-dire « être vainqueur, être exalté »; le parallélisme suggère aussi une métaphore dans le premier stique, qui est avec le second en relation de cause à effet (4). Comme le triomphe du prince est dû à l'assistance de Yahvé, leitmotiv de tout le psaume, il est normal que le « torrent »

(1) J. DE SAVIGNAC, *VT.*, VII, 1957, p. 87. Sur le rituel du bain du couronnement, cf. S. SCHOTT, *Die Reinigung Pharaos in einem memphitischen Tempel* (Nachrichten der Akad. der Wissenschaften in Göttingen, I. Philolog.-histor. Klasse, nº 33), 1957, pp. 87-80.

(2) Cf. *RB.*, 1944, p. 229.

(3) *Clément Marot, Œuvres complètes* (Classiques Garnier), 1920, II, p. 388.

(4) Comme l'indique « c'est pourquoi ». Même locution en finale dans les psaumes messianiques XVIII, 50 et XLV, 16. Cf. aussi *Ps.*, I, 5; XXV, 8.

soit de quelque manière en relation avec l'intervention divine en faveur du prince.

Dans l'A. T., l'eau est un symbole ambivalent. Trop d'eau, c'est la catastrophe, le déluge, l'inondation, la noyade (1). Cet aspect maléfique a parfois été appliqué au « torrent » du *Ps.* CX, 7. Après bien des preuves et des souffrances, le Messie sortira vainqueur de la guerre contre le monde païen. L'exégèse patristique a pu voir ici annoncées la passion du Christ et son exaltation (cf. *Philip.*, II, 7-9; *Mat.*, XXIII, 12). Mais rien n'indique dans le psaume que le Messie doive subir dangers et épreuves; l'ambiance n'est pas du tout celle d'*Is.*, LIII et du *Ps.* XXII. Il n'est question que de puissance, d'éclat, de dignité, de domination, de victoire, partout et toujours. Ce serait donc faire violence au texte que d'interpréter le symbole du « torrent » au sens péjoratif.

Ordinairement, l'eau est donnée comme la source de la vie; elle rend la vie aux assoiffés, elle féconde la terre desséchée; c'est un trésor inestimable. « L'Ancien Testament a regardé l'eau comme la présence de la *vie*, exception faite toutefois de ce qu'il dit des inondations et de l'Océan (2). » Cette vie est un don de Yahvé, le Dieu vivant, source d'eaux vives (*Jer.*, II, 13; XVII, 13). Elle se répandra à profusion aux temps eschatologiques, qui marqueront un retour au paradis. Le thème des eaux paradisiaques et du fleuve jailli de la source d'Éden (*Gen.*, II, 6, 10 s.) est longuement exploité par *Ez.*, XLVII qui décrit le « torrent » (c'est le même mot, *naḥal*, que dans le Psaume), sortant du côté droit du Temple, au midi de l'autel, et se dirigeant vers la Mer Morte. Ce fleuve symbolique sorti de Sion réapparaît dans le *Ps.* XLVI, 5 et dans *Joël*, IV, 18 (début du IV^e^ siècle), dans *Zach.*, XIII, 1 et XIV, 8 (fin du IV^e^ siècle). On peut y voir encore une allusion dans la prophétie eschatologique, *Is.*, XXXIII, 20-21, qui peut aussi dater du IV^e^ siècle. Il y a donc là une imagerie classique, dépendant des écrits d'Ézéchiel qui reprennent tant d'éléments anciens du thème du paradis (3). De son côté, le second Isaïe transpose les vieux

(1) Les torrents de Bélial menacent le juste (*Ps.*, XVIII, 6); ils passent sur le malheureux (*Ps.*, XLII, 8; CXXIV, 4-5). Dieu fait passer son peuple par l'eau et le feu (*Ps.*, LXVI, 12). L'image des grandes eaux est courante chez les prophètes (*Is.*, VIII, 7; XXX, 28; *Nah.*, I, 8; cf. *Job*, XXII, 11, etc.).

(2) Cf. P. Reymond, *L'eau, sa vie et sa signification dans l'A. T.*, p. 241 (conclusion). Il ne parle d'ailleurs pas de notre v. 7 et développe assez peu le thème capital du fleuve paradisiaque de la nouvelle Sion.

(3) Cf. *ibid.*, p. 235; E. Jacob, *Théologie de l'A. T.*, p. 262; T. Chary, *Les prophètes et e culte à partir de l'exil*, pp. 215, 232; R. Martin-Achard, *De la Mort à la Résurrection*, 1956, pp. 16-17; J. Daniélou, *Le symbolisme de l'eau vive*, *Rev. des Sciences Religieuses*, XXXII, 1958, pp. 337 ss.; H.-J. Kraus, *Psalmen*, 1958, pp. 343-344.

récits de l'Exode pour annoncer que l'eau jaillira dans le désert, lors du second Exode; alors, les pauvres de Yahvé seront abreuvés par Dieu, et le désert deviendra un jardin d'Éden (1). La psalmique applique ce thème aux « pauvres » (*Ps.*, XXIII, 2; XLII, 2; cf. *Ps.*, LXV, 10-11; LXXXIV, 7).

C'est dans cette perspective que se comprend facilement le symbole du « torrent », à la fin du *Ps.* CX. Au commencement de cette étude, les débuts si semblables des *Ps.* XXXVI et CX ont été rapprochés; l'attention a été attirée sur l'analogie entre XXXVI, 9 et la finale du *Ps.* CX : « Au *torrent* de tes délices tu les abreuves, en toi est la source de vie. » Ce passage dépend évidemment de Jérémie, mais il éclaire singulièrement la fin du *Ps.* CX. Citons aussi *Jer.*, XXXI, 9 (addition postexilique) qui offre un double contact avec cette finale : « Je vais les conduire aux *torrents* d'eau, par un *chemin* plat où ils ne trébucheront pas. » C'est le même vocabulaire. En outre, l'imagerie se poursuit au v. 12 : « Leur âme sera pareille à un jardin bien arrosé. » Ce que Yahvé fait pour ses pauvres, comment ne le ferait-il pas d'une manière encore plus éclatante pour leur chef, le prince messianique? Comblés de grâces et de forces par Dieu, les pauvres surmonteront tous les obstacles et trouveront le bonheur et la sécurité. A plus forte raison en sera-t-il pour le Messie. D'autant que celui-ci réside à droite de Dieu, qui règne en Sion, là où prend naissance le torrent eschatologique (2). Remarquons le parallélisme de situation : le torrent sort à la *droite* du Temple où Dieu a son trône; le Messie siège à la *droite* du trône de Dieu, à Sion. S'il n'est pas dit explicitement que le *naḥal* où s'abreuve surabondamment le Messie est celui dont parlent Ézéchiel et les écrits qui en dépendent, on ne peut manquer d'y penser, et ce rapprochement éclaire singulièrement le dernier verset du *Ps.* CX, en assurant sa parfaite cohérence avec tout ce qui précède.

L'auteur du psaume se maintient dans la pure tradition prophétique et sacerdotale. De même qu'il évoquait d'un seul mot, Melchisédech, la dignité exceptionnelle du Messie, il évoque aussi brièvement, dans le v. 7, une symbolique parfaitement connue de tous ses contemporains (3). Comme les autres psalmistes, l'auteur du *Ps.* CX

(1) Cf. *Is.*, XLI, 17; XLIII, 20; XLVIII, 21; XLIX, 10; LV, 1; XII, 3; XXXIII, 16; XXXV, 6-7; *Ps.*, LXV, 10-11; CXXVI, 4.

(2) Cf. H. SCHMIDT, *ZAW.*, LXVII, 1955, p. 187. Noter que dans *Num.*, XXI, 19, le toponyme Nahaliel peut s'entendre « torrent de Dieu », et non « héritage de Dieu ».

(3) Et passée dans les écrits du Nouveau Testament (*Joan.*, IV, 7; VII, 37; *Apoc.*, XXI, 6; XXII, 1). Elle est liée à la liturgie de la fête des Tentes, en automne, au moment où l'on prie pour la pluie. Sur l'utilisation du *Ps.* CX pour Shabu'ot (Pentecôte), cf. A. GUILDING, *JTS.*, III, 1952, pp. 48-55.

se réfère implicitement aux oracles antérieurs et utilise une symbolique riche et traditionnelle. Aux vv. 1 et 4, il usait à deux reprises du genre littéraire de l'oracle. Ailleurs, comme on l'a vu, il se sert du langage symbolique classique, par mode allusif; cette profusion de symboles imagés assure au psaume une grande cohérence littéraire, renforcée d'ailleurs par une série de correspondances verbales : à la droite (vv. 1, 5), tes ennemis (vv. 1, 2), le jour (vv. 3, 5), il frappe (vv. 5, 6), la tête (vv. 6, 7). Tout s'enchaîne étroitement; l'expression « éclat de sainteté » prépare celle du « sacerdoce »; le nom « roi de justice » prépare le verbe « il jugera ». L'unité profonde du psaume est ainsi manifestée, sans qu'on ait besoin de corriger sa finale (1). Il ne constitue pas une étrangeté dans le psautier, mais s'intègre sans difficulté au vocabulaire et à l'idéologie des autres psaumes (2).

Le thème central du *Ps.* cx n'est donc pas à proprement parler le sacerdoce du Messie, mais la victoire de celui-ci sur tous ses ennemis, grâce à une assistance très spéciale de Yahvé. On pourrait ainsi en paraphraser les sept versets : le Messie occupe la place d'honneur aux côtés de Yahvé qui lui soumettra tous ses ennemis et lui assurera une souveraineté universelle à partir de Sion. Sa dignité princière sera aussi illimitée dans le temps que dans l'espace. De même qu'il atteindra ses ennemis dans leurs plus lointains repaires, il conservera jusqu'à la fin sa dignité, reçue dès le premier instant de son existence, et ressemblera par son sacerdoce inamissible au mystérieux Melchisédech. Cette dignité exceptionnelle est avant tout sacerdotale, comme celle du grand prêtre, chef de la communauté judéenne après l'exil. S'étant adressé au prince en lui transmettant deux oracles divins (première partie du psaume), le psalmiste s'adresse désormais à Yahvé pour décrire la réalisation de ces oracles (deuxième partie). La parole de Dieu étant efficace et irrévocable, les événements de l'ère messianique sont déjà accomplis du point de vue de Yahvé. Son lieutenant est certain d'obtenir une victoire complète sur les païens. Tant à Sion que durant son expédition contre le monde païen, le Messie demeure « à la droite de Dieu », c'est-à-dire qu'il ne cesse de recevoir de Yahvé toute puissance et toute grâce. Ce don permanent et surabondant est figuré par l'image du torrent eschatologique où s'abreuve le Messie. Proportionné à ses fonctions éminentes, la grâce du Messie

(1) Inutile d'énumérer ces corrections. Voir P. Nober, *Verbum Domini*, XXXVI, 1948, pp. 351 ss.; M. J. Dahood, *Theol. Stud.*, XV, 1954, pp. 627-631; E. J. Kissane, *The Interpretation of Psalm* 110, *Irish Theol. Quart.*, 1954, p. 113; H. Zirker, *Bibl. Zeitsch.*, nf. II, 1958, p. 293. J'abandonne définitivement la conjecture proposée dans *RB.*, 1945, p. 230.

(2) Il doit en être ainsi des Psaumes xlv et lxxii, si controversés. C'est une faute de méthode que de les isoler du psautier dont ils sont partie intégrante.

doit en quelque sorte être infinie, embrasser tous les lieux et tous les temps. Nous trouvons ici une pierre d'attente pour la théologie de la grâce du Christ, grand prêtre de la nouvelle Sion, chef de la postérité spirituelle d'Abraham et vainqueur du monde païen.

***

Il est temps de conclure. Abstraction faite de ses multiples relectures, le *Ps.* CX semble avoir été composé vers le temps du Chroniste et de Qohéleth. Il serait l'œuvre du sacerdoce de Jérusalem, autorité suprême de la nation juive, gardien farouche de ses traditions et son guide spirituel incontesté. Dans ce psaume se reflète un messianisme sacerdotal aux prétentions universelles; de gré ou de force, le monde païen devra se soumettre à l'hégémonie du lieutenant de Yahvé. Il y a là sans doute un écho des prétentions du souverain sacerdoce. Au demeurant, ces prétentions étaient limitées sur le plan politique par l'occupation étrangère. Les grands prêtres devaient payer le tribut aux rois païens. C'était là une source continuelle d'humiliations. Onias Ier, fils de Jaddus, avait acquitté le tribut de vingt talents d'argent; de même son fils Simon Ier le Juste, puis Éléazar son frère, contemporain de Ptolémée II Philadelphe (285-246), ainsi que Manassé son oncle (1). Mais le fils de Simon Ier, Onias II, père de Simon II (cf. *Eccli.*, L, 1-21), était d'après Josèphe un esprit mesquin et un grand amateur d'argent; il refusa de payer les vingt talents et provoqua la colère de Ptolémée III Évergète (246-221); celui-ci menaça de se saisir du pays et d'y envoyer des soldats pour les y installer. Les Juifs furent alors, dit Josèphe, saisis de honte. De plus, le fils de Tobias, Josèphe, dont la mère était la sœur d'Onias II, fut longtemps le fermier général des impôts que la Palestine payait aux Ptolémées; à cette occasion, il enleva à son oncle Onias II, le grand prêtre, presque toute ingérence dans les affaires politiques et administratives et lui laissa seulement le soin des victimes de l'autel et des offrandes d'encens au Temple.

Serait-il téméraire de situer vers cette époque la composition du *Ps.* CX? Les prétentions du sacerdoce à l'indépendance et les violents démêlés avec le pouvoir occupant pourraient expliquer le ton agressif et vengeur du *Ps.* CX; œuvre de circonstance, ce psaume annoncerait le heurt inéluctable du prince messianique avec le monde païen

(1) Cf. Fl. Josèphe, *Antiq. jud.*, XII, 159; E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes*, I, 4e éd., p. 183; F.-M. Abel, *Histoire de la Palestine*, I, p. 59; B. Mazar, *The Tobiads*, *Israel Explor. Journ.*, VII, 1957, pp. 137 ss.

et sa victoire complète sur tous les rois. En tout cas, on doit être avant le temps d'Antiochus III le Grand (223-187) qui, d'après Josèphe, se montra favorable aux Juifs et les aida dans les travaux du Temple. Le cercle sacerdotal de Jérusalem exprimerait ici sa confiance dans le triomphe total de sa cause identifiée avec celle du yahvisme, en raison des promesses messianiques toujours valables.

Faut-il regretter que les conclusions de cette étude nous inclinent à ne pas voir dans le *Ps.* CX un poème archaïque? Plusieurs tentatives récentes visent cependant à maintenir cette antiquité. Podechard (1) voit dans ce psaume, avec la prophétie de Nathan, le point de départ du messianisme royal et davidique; œuvre d'un prophète, il a pour objet David et fut composé peu après la conquête de Jérusalem et l'installation de l'arche à Sion. Le palais et la cité de David se trouvant au sud du sanctuaire, David aurait été le premier roi à s'asseoir à la « droite » de Yahvé (on s'orientait vers l'est). Mais Podechard se croit obligé de corriger le texte dans quatre versets sur sept, pour justifier sa théorie. Il serait en outre fort étrange que les mots « roi, royauté, onction, trône » ne soient pas une seule fois prononcés dans ce psaume, s'il célèbre le premier roi de Sion; ils le sont bien dans les *Ps.* II, XVIII, XLV, LXXII et LXXXIX, sans parler des *Ps.* XX et XXI. Dans le *Ps.* CX, au contraire, il n'est question que de principat, de sacerdoce, de sainteté; les « rois » sont ceux des païens. D'ailleurs ce n'est pas dès sa naissance, comme y insiste tant le *Ps.* CX, que David fut revêtu de sa dignité, mais dans son jeune âge; les *Ps.* LXXVIII, 70 et LXXXIX, 20 font écho sur ce point aux livres de *Samuel.*

A la suite de H. H. Rowley, A. Caquot (2) se demande si le *Ps.* CX n'annonce pas le transfert au roi israélite de promesses formulées au nom de Melchisédech, c'est-à-dire de la dynastie « sadocide » de Sion, et n'est pas lié à l'intronisation de David sur le trône de Melchisédech. Le rappel de cette succession ferait en quelque sorte partie du rituel royal. Pour H. H. Rowley (cf. ci-dessus), le *Ps.* CX serait une pièce de circonstance composée pour l'installation de David comme roi de Jérusalem et pour signifier à Sadoc son maintien au sacerdoce suprême. A. Caquot pense que le psaume a pu être répété dans la suite des temps, pour accompagner une liturgie de couronnement. Mais il avoue que nous n'avons aucune description intégrale du rituel de couronnement en Israël, et il reconnaît à la suite de Podechard que le rite de l'onction

(1) *Art. cit., Mélanges Vaganay*, p. 17.
(2) *Art. cit.*, pp. 51-52.

est ici absent (1). D'autre part, il critique l'analyse littéraire de H. H. Rowley pour qui les vv. 5-7 s'adressent au roi, non à Yahvé; il serait aussi étonnant que Sadoc ait parlé comme prophète de Yahvé dans les vv. 1-3, car c'était le rôle de Nathan; rien ne prouve d'ailleurs qu'au v. 4, David s'adresse à Sadoc pour le confirmer dans son sacerdoce.

Quant à l'hypothèse même de A. Caquot, elle ne peut se réclamer, comme on l'a vu ci-dessus, de particularités de vocabulaire et de phraséologie. Tout au contraire! Si la proportion des mots se retrouvant en ugaritique est dans le psaume de 71 %, alors qu'elle est seulement de 46 % dans le reste du psautier (2), on ne peut en conclure à l'archaïsme de la langue; comme dans de nombreux écrits postexiliques (3), on peut être ici en face d'une composition volontairement archaïsante; ce qui s'explique très bien si le psaume provient des cercles sacerdotaux de Jérusalem, férus d'érudition et versés dans les antiques littératures. Rappelons que ce psaume offre plusieurs contacts caractéristiques avec la langue de *Qohéleth;* or, ce dernier écrit est fortement teinté d'influences phéniciennes.

Si le *Ps.* CX, dans sa teneur actuelle, ne semble pas pouvoir être rapporté au temps de David, peut-on dire qu'il demeure néanmoins « davidique » et en quel sens? Il est certain que la grande figure de David, toujours présente à l'esprit des psalmistes, demeure à l'arrière-plan du *Ps.* CX. Ainsi, le v. 4 qui correspond au *Ps.* CXXXII, 11 (époque des *Chroniques*), fait écho au *Ps.* LXXXIX, 36, rédigé peu après la chute de la monarchie judéenne : « Une fois j'ai juré par ma sainteté; mentir à David, jamais! » De même au v. 50 : « Tu as juré à David sur ta fidélité. » Les victoires de David sur les peuples païens et son règne à Sion, la ville sainte, préfigurent les victoires et le règne du Messie attendu. David et ses successeurs ont d'ailleurs exercé quelques fonctions sacerdotales. Mais le messianisme du *Ps.* CX, s'il se relie foncièrement à David, type du Messie, comporte un élément original : c'est un messianisme sacral et sacerdotal. Comme d'ordinaire, ce progrès dans les idées messianiques semble lié aux circonstances historiques de la vie d'Israël et particulièrement aux vicissitudes du sacerdoce après l'exil (4).

(1) Sur ce rituel, cf. G. VON RAD, *TLZ.*, LXXII, 1947, col. 211-216; R. TOURNAY, *RB.*, 1959, p. 172.

(2) Cf. H. C. JEFFERSON, *Is Psalm 110 Canaanite? JBL.*, LXXIV, 1954, pp. 152-156.

(3) Cf. *RB.*, 1958, pp. 176, 348; 1959, p. 176. J. Coppens se fonde sur les contacts avec la poésie cananéenne pour postuler une date reculée, à une très longue distance de l'exil (*Les rapports du Ps. CX...*, dans *The Sacral Kingship*, 1959, p. 347).

(4) Dans *Daniel*, pp. 93-94 (Notes prises au Cours par les élèves), A. Robert rapproche

TRADUCTION

[1] *Psaume. De David.*

Oracle de Yahvé à mon Seigneur : « Siège à ma droite,
tant que de tes ennemis, je te fasse un marchepied ! »

[2] *Ton sceptre de puissance, Yahvé l'étendra ;*
depuis Sion domine au cœur de l'ennemi !

[3] *A toi le principat au jour de ta naissance,*
l'éclat sacré dès le sein, dès l'aurore de ton enfance !

[4] *Yahvé l'a juré et ne s'en dédira point :*
« Tu es prêtre à jamais à la manière de Melchisédech ! »

[5] *A ta droite, Yahvé, il frappe,*
au jour de sa colère, les rois ;

[6] *Il fait justice des païens, il entasse les cadavres,*
il frappe les têtes au loin sur la terre ;

[7] *au torrent il boit en chemin,*
c'est pourquoi il redresse la tête.

Jérusalem. R. Tournay, O. P.

le *Ps.* cx (daté par lui de l'époque asmonéenne) de *Dan.*, vii, 13-14. Les deux textes parlent du conflit avec les nations et de leur jugement ; dans l'un et l'autre, le Messie siège près de Dieu et reçoit de lui la souveraineté universelle. Cette parenté suggère en effet une certaine proximité dans le temps ; mais *Daniel* universalise et spiritualise les perspectives messianiques ; il est donc plutôt postérieur au *Ps.* cx.

UN ÉGYPTIANISME BIBLIQUE : "DEPUIS LA FONDATION DE L'ÉGYPTE" (*Exode*, IX, 18)

La tentative faite par A. S. Yehuda d'élucider les rapports de la langue du Pentateuque avec la langue égyptienne s'est soldée par un échec (1). Malgré la grande érudition mise à son service, sa thèse s'est heurtée à une fin de non-recevoir. Le nombre impressionnant des rapprochements institués et leur caractère trop souvent superficiel devaient fatalement provoquer, de la part des spécialistes, une telle réaction. L'essai, cependant, était légitime et j'ai proposé une origine égyptienne pour le mot *Pâque* (2) et les expressions : *Écriture de Dieu* (3) ; *Écrites du doigt de Dieu* (4) et *C'est le doigt de Dieu* (5). Dans ce domaine des contacts littéraires l'emprunt ne peut, évidemment, être démontré chaque fois de manière irréfutable et il faut bien souvent se contenter de signaler, entre l'égyptien et l'hébreu, certaines coïncidences qui rendent à tout le moins vraisemblable une influence venue de la Vallée du Nil.

Je voudrais, présentement, étudier un autre égyptianisme « possible » de l'Exode. Moïse, sur l'ordre de Yahvé, menace Pharaon qui continue, en dépit des prodiges dont il a été témoin, à s'opposer au départ des Israélites : « Aussi demain, à pareille heure, je ferai s'abattre une grêle très violente, qui n'a pas eu sa pareille en Égypte depuis le jour de sa fondation jusqu'à l'heure actuelle » (לְמִן־הַיּוֹם הִוָּסְדָה וְעַד־עָתָּה) (IX, 18).

A. S. Yehuda voit dans cette indication temporelle « depuis le jour de la fondation de l'Égypte » l'équivalent d'une expression égyptienne employée pour caractériser une chose inouïe, extraordinaire, qui n'est jamais arrivée de mémoire d'homme (6). Et il cite à l'appui de sa manière de voir le passage d'un discours où Thout-

(1) *RB.*, LXIII, 1956, p. 209.
(2) *Ibid.*, LXII, 1955, p. 481 ss.
(3) *Ibid.*, LXIII, 1956, p. 217 ss.
(4) *Ibid.*, p. 212 ss.
(5) *Ibid.*, p. 481 ss.
(6) *Die Sprache des Pentateuch*, pp. 79-80.

mès III décrit ainsi les sentiments du dieu Amon à son égard : « Il (Amon) se réjouit à mon sujet plus qu'au sujet de tous les rois qui furent dans le pays depuis qu'il fut fondé *(ḏr wḥ‘. tw. f)* » (1).

Cette fondation du pays *(t3)* remontait à l'antiquité la plus reculée, au temps primitif (*p3 t*) dont la mention remplace, d'autres fois, la fondation de l'Égypte, comme dans l'exemple suivant où l'on dit d'une fortification : « Jamais rien de semblable n'avait été fait depuis le temps primitif du pays (*ḏr p3 t t3*) » (2).

Cette formule, « Depuis le jour de la fondation de l'Égypte » : qui se réfère aux débuts de ce pays, est tout à fait en situation dans un discours au Pharaon. Est-elle pour autant égyptienne, comme le veut A. S. Yehuda? Il faut, pour le prouver, apporter des arguments probants et, tout en partageant l'avis de Y., son argumentation ne me convainc pas tout à fait.

Tout d'abord le texte invoqué parle de la terre (*t3*). Ce terme, dans la bouche de Thoutmès III, vise bien l'Égypte, le pays plat par excellence, et G. Lefebvre rend ce *t3* par « Égypte » pour plus de clarté. Il reste cependant l'objection possible que l'Égypte n'est pas mentionnée par l'un de ses noms officiels : le Double Pays (*t3 wy*) : la double rive *(idbwy)* ou : *Kmt.*

Si *t3* peut, cependant, dans le cas présent, se traduire légitimement par : Égypte, le verbe *wḥ‘* n'a pas le sens précis de fonder (3). Dans son sens primitif, il signifie *délier* : des cordes, des liens, des nœuds, des bandelettes; dérouler le cordeau (*w3 w3 t*) dans la cérémonie de fondation; puis : expliquer; comprendre, délivrer, cesser le travail et rentrer à la maison (après être libéré du travail); fonder o. ä., depuis la XVIII^e^ dynastie, dans l'expression *wḥ‘ t3* : fonder le pays (l'Égypte) (en relation avec la fondation du monde) et, enfin, à la période grecque, fonder o. ä. un édifice (4). Cet o. ä. (ou : quelque chose de semblable) accolé chaque fois au mot « fonder » indique bien qu'aux yeux des collaborateurs du *Wörterbuch*, le sens « fonder » n'est qu'approximatif et Breasted traduit un passage parallèle : « tout roi qui a été sur terre depuis qu'elle a été déliée », et il ajoute en note : « C'est-à-dire déliée (*wḥ‘*) et séparée des cieux au commencement, comme dans les *Textes des Pyramides* » (5).

(1) *Urkunden des aegypt. Altertums*, IV, 162, 5 (cité en partie par G. Lefebvre, *Grammaire de l'égyptien classique*, 2^e^ éd. § 632).

(2) *Ibid.* 312; la même expression : 374, 15 (citée par G. Lefebvre, *op. cit.*, § 260 et A. H. Gardiner, *Egyptian Grammar*, § 106) qui, eux, traduisent *t3* par « monde » ou « terre ».

(3) Y. reconnaît lui-même (p. 80, n. 1) que le mot le plus courant pour « fonder » est *grg*, à côté de *snṯ*.

(4) *Wörterbuch*, I, *s. v. wḥ‘*, pp. 348-349.

(5) *AR.*, II, 148.

Si l'on peut faire, aux vues de Y., les objections qui précèdent, il faut lui concéder que la formule « depuis la fondation de l'Égypte » mérite examen. Je crois cependant que l'intérêt qu'elle présente n'est pas tant dans son acception temporelle, comme qualification d'un événement perdu dans la nuit des temps, que dans le fait lui-même de la fondation de l'Égypte.

Le verbe *yāsad*, employé dans le texte biblique, signifie : poser les fondements, faire les fondations (1) et s'emploie pour la Terre אֶרֶץ : *Is.*, XLVIII, 13; LI, 13, 16 etc...; תֵּבֵל : *Ps.*, LXXXIX, 12; le Temple (*Is.*, LI, 11; *I Reg.*, VI, 57; VII, 10, etc...); une ville, comme Jéricho (*Jos.*, VI, 26; *I Reg.*, XVI, 34) ou Sion (*Is.*, XIV, 32); une maison (*I Reg.*, V, 31), et, par extension, pour l'institution de fonctionnaires, comme les portiers (*I Par.*, IX, 22). Il n'est jamais question de la fondation d'un pays particulier, sauf de l'Égypte, dans le passage qui fait l'objet de cette étude (2). Cette singularité, que Y. n'a pas mentionnée, nous invite tout naturellement à tourner nos regards vers la Vallée du Nil.

Le verbe *yāsad* a pour répondant égyptien *grg* (3), exprimé par un pic enfoncé dans un terrain humide (4). Gardiner (5) y voit un pic creusant un bassin. P. Lacau explique ainsi la formation de l'idéogramme : « Pour exprimer l'opération qui réalise ce bassin on y plante l'instrument qui a servi à le creuser ou à le cultiver » (6). Pour P. Montet *grg* représente probablement une portion de terrain traversée par un sillon (7).

Ce verbe *grg* suivi d'un nom géographique signifie *fonder*, puis : *pourvoir aux besoins de*, *relever les ruines de*, *maintenir en ordre* et enfin *rétablir l'ordre* (8). Il s'emploie pour une maison *(pr)* (9); une porte

(1) Pour les différents sens que peut revêtir le verbe *yāsad*, on se reportera à L. KOEHLER-W. BAUMGARTNER, *Lexicon in V. T. Libros*, où ils sont fort bien classés.

(2) On n'est pas encore parvenu à expliquer *Isaïe*, XXIII, 13, où il serait question, dans un texte difficile et sans doute corrompu, de la fondation du pays des Chaldéens.

(3) Encore que les deux opérations ne soient pas identiques. *Grg* c'est creuser la tranchée de fondation; *Yāsad* c'est établir les fondements, les assises. Sur ce mot cf. É. DHORME, *Emploi métaphorique*, pp. 23, 101.

(4) G. LEFEBVRE, *op. cit.* U 17, p. 417.

(5) *Op. cit.*, U 17, p. 503.

(6) *Sur le système hiéroglyphique*, 1954, pp. 72 et 79.

(7) *Scènes de la vie privée*, p. 121, n. 3 (fin). Sur le déroulement des rites de fondation cf. G. JÉQUIER, *Manuel d'Archéologie égyptienne*, 1924, p. 33 ss. Sur les fondations elles-mêmes cf. *Karnak-Nord* IV *(1949-1951)*, *Fouilles conduites par Cl. Robichon, Rapport de P. Barguet et J. Leclant*, Le Caire, 1954-1955, 2 vol.

(8) Cf. J. VANDIER, *Mo'alla*, p. 165.

(9) *Wörterbuch*, V, p. 186, 13. H. J. POLOTSKY a étudié l'expression *grg pr* : fonder une maison, dans *JEA.*, XVI, 1930, pp. 198-199, n. 24.

monumentale (*sbȝ*) (1); une ville (*niwt* ou *dmi*); un nome *(spt)* (2); la terre (*tȝ*) et le ciel *(pt)* (3), et, ce qui touche directement notre propos, pour l'Égypte désignée par « ce pays » , « le Double Pays », « la double rive », ou *Kmt*. On nous parle « d'un dieu pour qui les rois travaillent depuis que ce pays fut fondé (*dr grg. tw tȝ pn*) ». Le démonstratif *pn* ôte toute ambiguïté au mot *tȝ* (4). Ce n'est plus, comme il arrive, la terre en général, mais cette terre particulière, l'Égypte qui, au reste, est parfois mentionnée. Dans les *Mésaventures d'Ounamon* le prince de Byblos dit à l'envoyé d'Hérihor : « Car Amon a fondé tous les pays; il les a fondés mais il a fondé avant tout la terre d'Égypte *(iw grg. f. pȝ tȝ n Kmt)* » (5). On ne saurait souhaiter meilleur parallèle au texte de l'Exode.

Les rois, comme les dieux, reçoivent l'épithète de « Fondateur de l'Égypte ». Ainsi on dit de Ramsès II à Abou Simbel : « Il est comme Khépri quand il se lève, comme Shou et Tefnout devant Hor-Tatenen pour fonder l'Égypte *(r grg Kmt)* comme il faut » (6).

Parfois le même pharaon n'est plus le « fondateur » mais le « restaurateur » de l'Égypte. Nous lisons sur une stèle de Sheshonq Ier au Djebel Silsileh : « Amon l'a placé sur son trône pour poursuivre ce qu'il avait commencé, pour restaurer l'Égypte (*r grg Kmt n wḥm : litt. :* pour fonder l'Égypte à nouveau) (7). On ne peut dire plus clairement qu'Amon est le véritable fondateur de l'Égypte, comme nous l'avons vu dans les *Mésaventures d'Ounamon*, puisqu'il a mis Sheshonq sur son propre trône, pour continuer son œuvre et restaurer (fonder à nouveau) l'Égypte. Si Ramsès II, par exemple, fonde l'Égypte, ou le Double Pays, dans la *Stèle du Mariage*, c'est qu'il est assimilé par métaphore à Rê, père des dieux (8), ou à Rê en personne (9), dont il exerce la royauté et dont il poursuit, ou reprend, l'œuvre

(1) *Ibid.*, p. 187, 1.
(2) *Ibid.*, p. 186, 5.
(3) *Ibid.*, p. 186, 4.
(4) *Urkunden*, IV, 95 (cité par A. H. Gardiner, *op. cit.* § 155).
(5) 2, 19-20. Cf. A. H. Gardiner, *Late-Egyptian Stories*, p. 69; G. Lefebvre, *Romans...* p. 214. Sur *grg Kmt*, *Wörterbuch*, V, p. 186, 10.
(6) « Stèle du Mariage » de Ramsès II, **A** l. 11 *ap.* C. Kuentz, *ASAE.*, XXV, 1925, pp. 196 et 227. Cf. également, *ibid.*, p. 189, n. 5, les références sur le titre de « Fondateur du Double Pays » (*t'wy*, au lieu de *Kmt*) donné à Ramsès II.
(7) Cf. R. A. Caminos, *JEA.*, XXXVIII, 1952, pl. XII, l. 33, p. 53, n. 33. Ce titre est attribué à d'autres monarques : Ramsès Ier *(grg idbwy m wḥm)* : A. H. Gardiner, E. Peet : *The Inscriptions of Sinai*, I, pl. 68, n. 244. Trad. J. Černy, II, p. 174. Ramsès II *(grg tȝ m wḥm) :* Fl. Petrie, *Tanis*, I, pl. IX, 51; Hérihor *(r grg ibdwy m wḥm)*, cf. *Wörterbuch*, *Belegstellen* sur V, p. 186, 10, p. 34 des textes hiéroglyphiques.
(8) « Stèle du Mariage », **A** l. 1, pp. 189 et 224, n. 5.
(9) *Ibid.*, **A** l. 5, pp. 192 et 226 n. 2.

si celle-ci a subi quelque éclipse (1). Cette époque de la création et de l'organisation du monde et de l'Égypte, c'était le temps de Dieu (ou du dieu) *(rk ntr)*, l'aurore du monde (2).

Rê, comme Amon, passait pour avoir créé la terre, les pays. Dans l'*Inscription du Spéos Artémidos* à Abou Simbel, Hatshepsout se dit prédestinée par Rê quand il fonda les pays *(m snt. f idbw)* (3). Cette citation nous amène à l'autre terme qui, lui aussi, signifie fonder : *snṯ*, dont le déterminatif est une boucle de corde (4). Ce verbe s'emploie pour la délimitation d'un champ (5); la fondation d'une tombe; d'un temple (6); de la terre (7) ou des pays, comme dans l'inscription du Spéos Artémidos. L'Égypte, elle aussi, a été ainsi faite. On dit de Rê qu'il fonda *(snṯ)* le Sud *(šmʿ)* et le Nord *(mḥit)* (8), comme on attribue à Ptah la fondation du Double Pays *(snṯ ṯ3 wy)* (9).

De cette rapide revue des verbes *wḥʿ*, *grg* et *snṯ* qui, les deux derniers surtout, signifient « fonder », sans ambiguïté, on peut voir que cette locution : la fondation de l'Égypte, est *courante* dans les textes égyptiens de toutes les époques. La mention, *unique dans la Bible*, de la fondation d'un pays, qui est précisément l'Égypte, si elle ne démontre par l'origine égyptienne de cette expression, crée au moins une présomption en sa faveur.

L'étude du v. 18 requiert, comme complément, celle du v. 24 qui décrit ainsi la réalisation de la menace transmise par Moïse : « Il y eut de la grêle avec, au milieu d'elle, des éclairs jaillissants, grêle d'une violence inconnue du pays des Égyptiens depuis qu'il formait une nation » (בְּכָל־אֶרֶץ מִצְרַיִם מֵאָז הָיְתָה לְגוֹי). Si le v. 18 semble trahir une influence égyptienne, peut-on en dire autant du v. 24? On constate, en effet, entre ces deux versets, une différence assez notable. La « fondation de l'Égypte » a été remplacée par cette autre donnée chronologique : « depuis que l'Égypte formait une nation ». Si la seconde expression se trouvait telle quelle, comme la première, dans

(1) G. Lefebvre, Inscription dédicatoire de la Chapelle funéraire de Ramsès Ier à Abydos, l. 3 : *ASAE*, LI, 1951, pp. 176-177. Sur le Pharaon, fils et successeur des démiurges ou des dieux-rois dans les formules de toutes les époques, cf. A. Moret, *Du caractère religieux de la royauté pharaonique*, p. 10 ss.

(2) *ASAE.*, LI, 1951, l. 18, p. 194.

(3) A. H. Gardiner, *JEA.*, XXXII, 1946, pl. VI, l. 11 et p. 46.

(4) G. Lefebvre, *Grammaire*, **V** 5, p. 419.

(5) *Wörterbuch*, IV, p. 177, 10.

(6) *Ibid.*, p. 177, 11.

(7) *Ibid.*, 178, 7. Cf. également le titre d'Amon, « fondateur de la terre », *ap.* A. H. Gardiner, *The Wilbur Papyrus*, I, recto, Texte A, cl. 39, 15, pl. 18; III, § 96, p. 41.

(8) *Pyramides*, 1837.

(9) *Hymne à Ptah* : Papyrus de Berlin 3048, 3, 9 (cité par M. Sandman-Holmberg, *The God Ptah*, 45 p. 40 et texte p. 13*).

les textes égyptiens, la cause serait entendue. Au cas où elle ne s'y rencontrerait pas à la lettre, n'aurait-elle pas, avec la première, une certaine parenté qui viendrait tout de même corroborer les conclusions auxquelles l'étude du v. 18 nous a conduits?

A. S. Yahuda s'est efforcé de résoudre ce nouveau problème (1) mais, en dépit de ses investigations, il n'a pu produire de formule égyptienne répondant, mot pour mot, à celle dont nous cherchons la provenance. Il a donc essayé de prouver que cette variante était dans la ligne de pensée des lettrés de la Vallée du Nil touchant les origines de leur pays. Les Égyptiens, dit-il, tenaient la fondation du Royaume de Haute et Basse Égypte pour l'événement le plus marquant de toute leur histoire et, bien qu'ils en aient ignoré la date précise, le souvenir en remontait à la plus haute antiquité et était demeuré vivant jusqu'aux derniers temps du Nouvel Empire. C'était, dans leur idée, le moment où l'Égypte avait commencé d'exister en tant que peuple, lorsque le gouvernement des Dieux était passé aux rois d'Égypte qui, à la place du dernier dieu-roi, Horus, avaient ceint la double couronne. Pour les Égyptiens, le début de cette dernière période marquait la ligne de démarcation entre le monde des dieux et celui des hommes issus d'eux et représentait le point de repère immémorial de leur histoire. C'est cet événement auquel notre texte ferait allusion tout comme le Papyr. Harris, parlant de nombreux sacs de véritable turquoise rapportés à Ramsès III du Sinaï, remarque qu'on n'avait pas vu pareille abondance depuis le règne des rois (2). La preuve de l'union étroite que les Égyptiens établissaient entre la fondation du Royaume et le temps où gouvernaient les dieux-rois ressort de leur habitude de se référer au temps du dieu (soit Rê, soit Horus) aussi bien pour qualifier les choses très anciennes que les événements extraordinaires : cela n'était pas arrivé depuis le temps du dieu *(ḏr rk ntr)*.

Il est parfaitement exact que, dans l'esprit des Égyptiens, la fondation de leur pays remontait à une très haute antiquité, à un temps immémorial. Cela, toutefois, ne résoud pas la question de savoir si, oui ou non, ou de quelque manière, l'expression « depuis que l'Égypte formait une nation » est égyptienne. En fait la formule ne se trouve pas dans les textes égyptiens; du moins, pas plus que A.S.Y., je ne l'y ai rencontrée. Mais le problème peut être résolu, je crois, en faisant appel aux notions acquises dans l'étude du v. 18.

(1) *Op. cit.*, p. 80 ss.
(2) Pl. 78, 7-8; J. H. Breasted, *AR.*, IV, § 409 (cité par A. S. Y. p. 81).

Que signifie, en effet, « depuis que l'Égypte formait une nation » sinon « depuis qu'un pouvoir centralisé avait donné de la cohésion, une unité, une organisation aux peuplades qui vivaient dispersées le long de la Vallée du Nil »? Le verbe *grg* dont le sens originel est « fonder », selon l'idéogramme qui l'exprime, revêt également les significations dérivées de : *pourvoir aux besoins de; maintenir en ordre* et *rétablir l'ordre*, selon le classement établi par J. Vandier. On pourrait, je crois, grouper tous ces sens autour du mot « organisation ». Car « fonder » comporte déjà, du point de vue statique, une certaine organisation puisqu'on travaille sur un plan préétabli qui règle la disposition des différents locaux s'il s'agit, par exemple, d'un temple. On pourvoira ensuite aux besoins de ce temple : on « l'organisera », au sens propre du terme; puis on le « maintiendra en ordre » et on le « réorganisera » si le besoin s'en fait sentir un jour. Ce sont ces différents aspects de *grg* qui motivent les traductions diverses qu'en donnent les égyptologues. Quand les dieux fondent l'Égypte, il ne s'agit évidemment pas d'une création anarchique, mais organisée. Quand les Pharaons reçoivent le titre de « Fondateur de l'Égypte », c'est au titre d'organisateurs et, à plus forte raison lorsqu'ils la fondent à nouveau *(m ẖm)*, cela doit-il s'entendre d'une réorganisation. Dès que le pouvoir central faiblissait, le pays allait à vau-l'eau, l'Égypte se désagrégeait, retournait à son anarchie primitive, cessait en un mot d'être un peuple, une nation (1).

Si l'expression « depuis que l'Égypte formait une nation » ne se retrouve pas telle quelle dans les textes égyptiens, on voit qu'elle dérive pourtant, en droite ligne, du concept de « fondation de l'Égypte », à la fois « fondation » et « organisation ». Pour varier son style l'écrivain inspiré n'a pas repris, à la lettre, la donnée chronologique du v. 18 mais lui en a substitué une équivalente, comme les considérations précédentes ont tenté de l'établir. Il est donc vraisemblable que le v. 18 constitue bien un « égyptianisme », comme A. S. Yehuda l'avait dit, sans en fournir, à mon avis du moins, des preuves suffisantes.

Jérusalem. B. Couroyer, O. P.

(1) Je m'aperçois que Fr. Daumas arrive aux mêmes conclusions avec le verbe *snṯ*, fonder. Cf. *BIFAO*, LII, 1953, p. 169.

UN NOUVEAU FRAGMENT DU PENTATEUQUE SAMARITAIN

Le texte du Pentateuque samaritain est sans doute bien loin d'être inconnu. Les découvertes de Qumrân lui donnent toutefois un intérêt nouveau en montrant à quel point certaines de ses traditions remontent à une vénérable antiquité. Il ne sera donc pas inutile de publier ici un nouveau témoin de cette recension.

Le manuscrit qui fait l'objet de ces lignes a été acheté, il y a quelques années, à un prêtre de la communauté samaritaine de Naplouse, par l'abbé Jean Starcky, qui a eu l'amabilité de m'en faire don au début de l'été de 1958. C'est une simple feuille de parchemin provenant d'un codex et dont le texte s'étend sur *Gen.*, XLIII, 20-XLIV, 8. Étant donné la rareté des publications de ce genre, qu'on me permette d'en donner une description détaillée (Pl. I et II).

Le parchemin est relativement fort et de teinte jaunâtre, plus pâle du côté chair (p. 1) que du côté poils (p. 2). La feuille a dû être rectangulaire à l'origine, mais ses contours actuels sont irréguliers, sans doute à la suite d'un découpage maladroit. Il est en tout cas évident qu'elle a été détachée du livre sans que l'on ait cherché à conserver la marge du côté reliure. Ceci rappelle combien souvent les Samaritains ont été disposés à débiter au détail certains de leurs manuscrits, quittes à remplacer les feuilles disparues par des copies plus récentes, et l'on comprend pourquoi beaucoup d'exemplaires anciens du Pentateuque comprennent des parties d'origines diverses. Les dimensions actuelles du fragment sont les suivantes : hauteur maxima 22,2 cm, largeur maxima 21,5 cm. Outre les irrégularités de forme mentionnées, les bords supérieur et inférieur portent des échancrures et la feuille est trouée en cinq endroits. Sur les trois trous qui affectent le texte avaient été collés du côté chair des bouts de papier que j'ai dû enlever pour faire apparaître les quelques lettres cachées par eux.

Les lignes sont tracées à la pointe sèche du côté chair, assez profondément pour servir aux deux pages à la fois. D'abord des lignes verticales distantes de 15 cm, tracées sur toute la hauteur de la feuille, limitent rigoureusement la largeur inscrite et laissent de chaque côté

une marge qui devait être spacieuse de part et d'autre, mais qui n'est pratiquement conservée que du côté tranche où elle atteint 5,6 cm de largeur maxima. Seuls les signes de ponctuation en fin de lignes seront placés en dehors de ce cadre. Puis à 6 mm vers l'intérieur les lignes extrêmes sont doublées de chaque côté par des lignes parallèles qui déterminent deux étroites colonnes. Les 28 lignes horizontales, distantes en moyenne de 5,8 mm, ne dépassent guère la largeur du cadre et s'étendent sur une hauteur de 15,7 cm.

L'encre noire utilisée conserve à peu près sa teinte à la p. 2, mais elle a beaucoup pâli à la p. 1. L'écriture, suspendue aux lignes sans toujours les toucher, est une belle calligraphie penchée à droite, un peu épaisse mais bien calibrée, où les lettres moyennes ont 3 à 4 mm de hauteur (1). Elle ne se fait plus petite et ne se resserre anormalement qu'en fin de ligne pour ne pas déborder le cadre tracé.

Les lignes complètement remplies ont de 27 à 28 lettres, mais le cas est relativement rare. Les scribes samaritains ont en effet l'habitude, dans les manuscrits du Pentateuque, de superposer exactement, aussi souvent qu'ils le peuvent, les mots et les lettres semblables situés à des lignes consécutives, quittes à laisser dans ce but des blancs plus ou moins larges qui disloquent les phrases ou les mots. Du premier cas nous n'avons ici qu'un exemple : p. 1, ll. 4 et 5 כספנו (XLIII, 21) et וכסף (XLIII, 22); mais le second est très bien représenté : on a 10 fois des groupes de 2 lettres mis en colonnes sur 2 ou 3 lignes, et 47 fois des lettres isolées alignées sur 2 à 5 lignes. Et c'est probablement le souci d'améliorer la disposition artistique de la page, ou simplement celui de corriger une erreur, qui a motivé le grattage sur plus d'une ligne en *Gen.*, XLIII, 23 après לכם (2).

Au point de vue du texte peu de choses sont à signaler. Voici les seuls passages lacuneux ou de lecture incertaine (3) :

P. 1 : XLIII, 21 המלוֹן, כס[ף·א]יש, ש[נ]יוֹב.

XLIII, 23 [·]כם[הו]אלֹ : תיראון.

P. 2 : XLIV, 3 והאנשים.

XLIV, 4 [·]לא.

(1) Il faut mettre surtout à part le *nun* et le *samekh* qui sont nettement plus hauts, et le *sin/shin* qui est très aplati.

(2) Il est demeuré impossible de deviner quelle était la teneur du texte supprimé par cette correction.

(3) Entre crochets les signes manquants. Les signes de lecture douteuse sont surmontés d'un petit cercle.

Cinq leçons diffèrent du texte établi par l'édition critique de von Gall (1) :

XLIII, 23 תוראון (*nun* final douteux). Von Gall a תוראו avec tous les manuscrits utilisés.

XLIII, 26 ויביאו (= TM et la plupart des mss samaritains). Von Gall a préféré ici la graphie défective ויבאו, connue seulement par 4 mss (2).

XLIII, 33 הבכיר est conforme à la plupart des mss. Von Gall a préféré lire הבכור avec seulement un ms. (3). TM a la graphie défective הבכר.

כבכירתו est également la leçon la plus courante. Un seul ms. (4) a כבכ'רתו avec *yod* ajouté dans l'interligne, ce qui rappelle le TM כבכרתו. Von Gall préfère כבכורתו, leçon primitive de H (5).

XLIV, 8 הושבנו, représente au contraire une leçon rare, connue seulement par deux témoins (6). Von Gall, qui préfère la graphie défective de la plupart des mss, met dans son texte le premier *waw* entre parenthèses. Noter que le TM est ici très différent et lit חֲשִׁיבֹנוּ

Il ne semble donc pas imprudent de suggérer que l'édition critique du Pentateuque samaritain gagnerait à être reprise sur des bases différentes de celles de von Gall (7), et qu'en tout cas il sera toujours utile de connaître le texte de manuscrits anciens inédits.

On aurait aimé savoir où se trouve actuellement le reste du manuscrit dont cette feuille nous est seule parvenue, mais il faut avouer que la recherche entreprise dans ce but est demeurée jusqu'ici sans résultat. Le prêtre samaritain Amram ben Iṣḥaq, président de la communauté, m'a pour sa part donné l'assurance que cet exemplaire ne se trouvait pas à Naplouse. Il est donc possible que, s'il n'a pas été perdu, ce codex soit un jour retrouvé parmi les nombreux exemplaires dispersés à travers le monde. Dans l'impossibilité matérielle d'aller consulter sur place toutes les collections, j'ai dû me contenter des reproductions photographiques et des catalogues. Or les photos

(1) A. F. von Gall, *Der hebräische Pentateuch der Samaritaner*, Giessen, 1914-1918. Erster Teil, *Prolegomena und Genesis*, 1914, pp. 93-95.

(2) Il s'agit de 𝔅 (1321-1322), P (1434-1435), H (1436-1437), et de W² qui est peut-être du XVII^e siècle. Dans tous ces témoins un signe diacritique indique qu'il faut bien lire un *hif'il* et non un *qal*.

(3) P², qui n'est d'ailleurs pas le plus ancien.

(4) 𝔊 (fin XIV^e-début XV^e s.).

(5) Corrigée ensuite en כבכורתו.

(6) On a הוֹשבנו en W² (1^er *waw* surmonté d'un point) et הֹשבנו en P (même lettre ajoutée dans l'interligne).

(7) L'auteur déclare lui-même avoir fabriqué un texte éclectique au lieu de publier un bon manuscrit en donnant les variantes des autres : il ne savait au juste quel exemplaire choisir. Sur les principes suivis dans son édition, cf. A. F. von Gall, *o. c.*, Erster Teil, pp. LXVIII-LXIX.

publiées sont malheureusement fort rares, et il est difficile de se procurer les autres (1). Quant aux catalogues, il y en a sans doute de très détaillés, comme celui de la John Rylands Library de Manchester (2), ou, pour certains documents tout au moins, la liste donnée dans l'introduction de von Gall (3), mais la plupart sont trop sommaires pour dispenser d'un examen direct des manuscrits. C'est ainsi que j'ai feuilleté en vain les listes de la Bodléienne (4), du British Museum (5), de la Sassoon Library de Londres (6) et un certain nombre d'autres. Il reste divers inventaires d'accès ou d'utilisation difficile, celui par exemple, en russe, de la bibliothèque publique de Léningrad (7). Quoi qu'il en soit, d'après les données dont je dispose, le seul manuscrit dont la description concorde assez bien avec celui publié ici me semble être le codex V E de la John Rylands. En l'absence de photographies, je n'ai pas eu le moyen de confronter les écritures, et je serais reconnaissant à quelque lecteur de cet article de bien vouloir faire sur place la comparaison.

Faute d'identification précise, il est en tout cas intéressant de tenter une datation approximative de notre fragment. Nous disposons à cette fin d'un certain nombre de critères plus ou moins valables. D'abord le matériau : pour le Pentateuque samaritain, les plus récents codices sur parchemin qui portent une date sont du début du XVI^{e} s. (8). Ensuite l'écriture. Il faut bien reconnaître, certes, que la paléographie samaritaine est encore dans l'enfance, et que le chercheur rencontre un sérieux handicap dans le style relativement uniforme qu'une tradition rigoureuse a imposé aux scribes. Mais gar-

(1) Ainsi le monastère de la Dormition à Jérusalem possède un certain nombre de manuscrits qui ont été photographiés pour von Gall : cf. *o. c.*, Fünfter Teil, *Deuteronomium, nebst Nachträgen und Verbesserungen*, Giessen, 1918, p. XCIII.

(2) E. ROBERTSON, *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the John Rylands Library*, Manchester, 1938.

(3) A. F. von GALL, *o. c.*, I. Teil, *Prolegomena*, pp. I-LXI, à compléter par V. Teil, *Nachträge und Verbesserungen.*

(4) A. NEUBAUER, *Catalogue of the Samaritan Manuscripts in the Bodleian Library and in the College Libraries of Oxford*, Oxford, vol. I, 1886; vol. II, 1906.

(5) G. MARGOLIOUTH, *Descriptive List of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the British Museum*, Londres, 1893, pp. 89-94.

(6) D. S. SASSOON, *Descriptive Catalogue of the Hebrew and Samaritan Manuscripts in the Sassoon Library, London*, 2 vol., Londres, 1932.

(7) Описаніе самаритянскихъ рукописей, храняшихся въ императорской публичной библіотекѣ ... составилъ А.Я. Гаркави. — A. HARKAVY, *Catalogue des manuscrits samaritains du Pentateuque de la Bibliothèque impériale de Saint-Pétersbourg* (Catalog der hebräischen und samaritanischen Handschriften der kaiserlichen öffentlichen Bibliothek in St-Petersburg, Band II, Erster Teil), Saint-Pétersbourg, 1875.

(8) D'après les sigles de von Gall, ce sont O (1509-1510) et u (1518). Il faut y ajouter D^{4} (XVI^{e} s.). Le plus ancien sur papier est U (1383-1384).

dons-nous bien de conclure, comme certains savants, à l'impossibilité de dater un manuscrit d'après son écriture (1). Il semble en effet que l'on puisse discerner au moins trois grandes époques : une époque ancienne (jusqu'au XII^e s.), une époque moyenne (du XIII^e au XVI^e s.) et une époque récente (à partir du XVII^e s.). Et la belle calligraphie de notre fragment peut à cet égard se situer dans la période intermédiaire, d'autant plus que le type qu'elle représente est parfaitement attesté. Les exemples les plus semblables relevés d'après les photographies sont les manuscrits de von Gall M^1 (1226-1227) (2), V (1339-1340) (3), A (vers 1345) (4) auxquels il faut ajouter le « codex Corballis » (XIII^e-XIV^e s.) (5) et G^1 de von Gall (non daté) (6).

Il est, de plus, avéré que les manuscrits du Pentateuque samaritain peuvent recevoir des datations relatives d'après la disposition matérielle du texte et les signes divers dont il est muni.

La disposition d'ensemble de la page a subi toute une évolution au cours de l'histoire. Au premier stade on n'avait pas de cadre matériellement fixé pour limiter les lignes dans le sens de la largeur. Puis apparaissent des traits verticaux entre lesquels tout le texte doit être enfermé. On isole ensuite la dernière lettre de chaque ligne en la mettant contre le trait vertical de gauche : c'est le stade « manuscrit à une lettre » selon la dénomination de Robertson (7). Plus tard, un deuxième trait apparaît de chaque côté vers l'intérieur, formant à chaque ligne deux petits quadrilatères où s'inscrivent les deux lettres extrêmes. Mais à gauche l'avant-dernière lettre de la ligne quitte le texte pour venir se placer contre la suivante, juste à droite du nouveau trait, et l'on obtient alors un « manuscrit à deux lettres (8). » Je ne saurais dire exactement à quelle époque apparaît ce type; toujours est-il que nous en avons ici, sauf pour quelques lignes, un très bon exemple, et qu'il se retrouve dans les cinq codices mentionnés ci-dessus.

Un autre détail mérite encore l'attention. Si dans les manuscrits les plus anciens le texte d'une page peut prendre fin sur un mot

(1) Cf. E. Robertson, *o. c.*, Introduction.

(2) Cf. E. Tisserant, *Specimina codicum orientalium* (Tabulae in usum scholarum editae sub cura Johannis Lietzmann, 8), Bonn, Oxford et Rome, 1914, pl. 1.

(3) Cf. M. Gaster, *Massorethisches im Samaritanischen*, dans Nöldekes Festschrift, Band II, Giessen, 1906, p. 535, fac-similé I; reproduit dans *Studies and Texts*, Londres, 1925-1928, vol. I, p. 636, fac-similé I.

(4) Cf. A. F. von Gall, *o. c.*, Erster Teil, Tafel I.

(5) Cf. A. Vaccari, *Due codici del Pentateuco samaritano*, Biblica, XXI, 1940, p. 242, tavola I.

(6) Cf. A. F. von Gall, *o. c.*, Erster Teil, Tafel IV, fig. 1 et 2.

(7) « One letter-manuscript » : cf. E. Robertson, *o. c.*, Introduction, col. XX.

(8) « Two letter-manuscript » : cf. E. Robertson, *ibid.*

quelconque, à partir d'une certaine époque on prend soin de toujours finir chaque page sur une pause syntactique. Or c'est précisément le cas d'au moins trois des manuscrits comparés (1), ainsi que de notre fragment. N'est-ce pas d'ailleurs pour appliquer cette règle que le scribe n'a mis que vingt-huit lignes à la page 2, alors qu'il y en avait vingt-neuf à la page 1 (2)?

Du point de vue des signes qui ornent le texte, il convient d'examiner trois genres de détails : points de séparation des mots et signes de fins de péricopes, signes de ponctuation, signes diacritiques et de vocalisation.

Le point de séparation entre les mots ne se trouve que rarement dans les manuscrits les plus anciens (3); à un deuxième stade il est d'un emploi généralisé, mais plus tard s'introduit la coutume de le supprimer en fin de ligne. La transition entre les deux derniers stades semble d'ailleurs avoir été longue, et c'est ainsi que parmi les cinq manuscrits mentionnés plus haut, alors que tous sont ponctués, deux seulement ne font pas ladite suppression (4). Et notre fragment donne une impression analogue, car la situation n'y est pas encore absolument nette : trois fois seulement le point est conservé en fin de ligne (5), alors qu'il est présent dans toutes les autres positions (6).

Les fins de péricopes (7) sont indiquées dans les manuscrits samaritains par une ligne en blanc, le dernier mot du texte étant suivi d'un signe spécial d'autant plus complexe que la copie est plus récente. La ligne de séparation peut alors être entièrement vide : c'est le cas ici après *Gen.*, XLIII, 25; mais le dernier mot de la péricope peut encore être reporté à la fin de cette ligne : c'est le cas en XLIII, 34 (8). Quant

(1) A et G^1 de von Gall et le codex Corballis. M^1 fait exception, mais il faut tenir compte du fait que c'est une triglotte, portant sur trois colonnes les textes hébreu, araméen et arabe.

(2) D'où la hauteur variable de la partie inscrite : 16 cm à la p. 1 et 15,6 cm à la p. 2.

(3) Ceci d'après Robertson. Il faut cependant se rappeler qu'en soi cet usage remonte très haut : les mots sont déjà séparés par des points ou des apostrophes dans tous les manuscrits de Qumrân en écriture paléo-hébraïque, dès avant l'ère chrétienne, et même dans des inscriptions beaucoup plus anciennes.

(4) Il s'agit de A et de V. Remarquer en passant que M^1 supprime les points en fin de ligne, alors que c'est le témoin le plus ancien du groupe!

(5) P. 1, ll. 3 et 6, et p. 2, l. 13. Le dernier cas est d'ailleurs douteux et l'on avait peut-être à l'origine deux points alignés horizontalement, dont l'un serait effacé. P. 1, l. 22 on n'a pas un point mais une tache.

(6) Sauf, bien entendu, si les mots sont suivis d'une autre ponctuation.

(7) Von Gall les appelle קְצִים, pluriel de קְצָה, tandis que Robertson dit קְצִים, ou קְצִין, pluriel de קֵץ.

(8) Noter que les péricopes sont découpées autrement que dans le texte massorétique. Leur division, telle qu'elle est ici, est absolument classique en samaritain mais ne correspond à aucune *setumah* ni *petuḥah*.

au signe employé (–·:), il est, comme on le voit, d'un type relativement simple, et les seuls manuscrits datés qui présentent le même sont G^3 et X^2 de von Gall copiés respectivement en 1350 et en 1525 (1). Un tel critère de datation est sans doute fort insuffisant : le signe en question se retrouve aussi bien dans un manuscrit dit « très ancien » comme VII*a* de la John Rylands Library que dans un autre dit « récent », comme VII*b* de la même bibliothèque. Il est toutefois intéressant de noter que, parmi les témoins datés d'écriture semblable au nôtre, le plus ancien (M^1) a un signe plus simple, tandis que chez le plus récent (A) il est effectivement plus complexe.

Passons aux signes de ponctuation. Leur multiplication progressive au cours de l'histoire permet, elle aussi, de classer en gros les manuscrits. Le plus ancien signe, qui correspond à peu près au *soph pasuq* des Massorètes, consiste en deux points disposés verticalement. C'est l'*áfsa*ʿ (2), qui marque souvent les fins de phrases ou de versets, en tout cas les pauses importantes. Il est rare dans les plus vieux témoins, tandis qu'ici il n'y en a pas moins de 46 exemples. Pour apprécier cette fréquence, notons que 2 cas seulement se retrouvent dans tous les manuscrits de von Gall (3), 37 sont classiques, 5 sont rares (4), 2 sont uniques (5), alors que 9 cas classiques restent ici sans attestation (6). On a donc affaire à une situation intermédiaire, situation qui semble être la même dans les cinq manuscrits ci-dessus mentionnés (7).

Plus tard apparaissent les deux points disposés horizontalement. Ce signe, appelé *énged* (8), manque donc dans les plus anciens manuscrits. Il a deux emplois : d'une part il indique la pause principale dans une phrase, petite séparation correspondant à l'*atnah* et au *zaqeph qaton* des Massorètes; d'autre part il introduit très souvent le discours direct, en particulier après לאמר. Nous avons ici deux exemples rares

(1) Il faut y ajouter n qui est au plus tôt du xv^e siècle.

(2) Prononciation samaritaine de פסק. Robertson l'appelle « colon ».

(3) Après באמתהתונו (XLIII, 22) et שברו (XLIV, 2).

(4) C'est-à-dire qu'on ne les retrouve que dans deux ou trois manuscrits. En voici la liste : après לכם (XLIII, 23), ההדרה (XLIII, 30), פניו (XLIII, 31), לפניו (XLIII,33) et לאמר (XLIV, 1).

(5) Après שלום (XLIII, 23) et ויגשם (XLIV, 6). Aucun des manuscrits collationnés par von Gall n'a ici aucune ponctuation.

(6) Après הביתה (deux fois en XLIII, 26), לבכות (XLIII, 30), לבדם 1° (XLIII, 32), כצעירתו (XLIII, 33), ידות (XLIII, 34), שאת (XLIV, 1) et כנען (XLIV, 8)

(7) Il est sûr tout au moins que l'*áfsa*ʿ est fréquent dans tous les cinq.

(8) Prononciation samaritaine de נגד. Robertson donne au signe en question le nom de « twin-dot ».

du premier sens (1) et un seul, classique celui-là, du second (2). On l'attendrait par ailleurs en XLIV, 1 après לאמר où il est courant, mais c'est l'*áfsa*ʿ qui le remplace. La situation n'est donc pas encore claire.

Le fragment porte encore quatre autres signes de ponctuation :

1° Le point d'interrogation ⸮ appelé *seyála* (3) est employé deux fois (4) : or le plus ancien manuscrit daté qui l'ait dans le premier cas fut copié en 1434-1435 (5), alors que dans le second passage on le trouve déjà avant 1213 (6).

2° Le signe ⸘ appelé *atmáu* (7), marque l'étonnement : c'est le point d'exclamation. Il ne se rencontre qu'une fois dans notre texte (8), d'accord avec un témoin daté de 1345-1346 (9) et un autre plus récent. La plupart des manuscrits ont ici un signe différent.

3° Le petit trait oblique après un mot (ʹ), appelé *erkénu* (10), se retrouve avec ses deux emplois : une fois il introduit le discours direct (11) et n'a de parallèle que dans une copie datée de 1219-1220 (12); une autre fois il annonce un ordre et fournit pour le passage en question un exemple unique (13).

4° Quant à la ponctuation après שם (XLIII, 30) elle reste de lecture et de valeur indécises. A première vue on croirait lire le signe ⸘ appelé *annáu* (14) : ce serait alors une attestation unique en cet endroit (15). Mais on peut aussi bien l'expliquer comme une variante de l'*áfsa*ʿ en fin de ligne ou de verset, ou comme une forme différente de l'*atmáu*, ou encore, tout simplement comme un *áfsa*ʿ suivi d'une tache (16), et il serait imprudent d'en tirer argument.

La vocalisation proprement dite n'apparaît que dans les manuscrits samaritains tardifs. Le fait qu'elle soit complètement absente de

(1) Après רגליהם (XLIII, 24) et peut-être בידנו (XLIII, 21), avec respectivement deux et un manuscrits de von Gall. Dans les deux cas la plupart des témoins ont l'*áfsa*ʿ.
(2) Après ויאמר (XLIII, 27).
(3) Prononciation samaritaine de שאולה.
(4) Après אמרתם (XLIII, 27) et אלי (XLIII, 29).
(5) P de von Gall. On retrouve le même signe en trois manuscrits plus récents.
(6) En 𝔇 de von Gall. Également en deux manuscrits du XIII^e siècle et deux du XV^e.
(7) Prononciation samaritaine de אתמוהו.
(8) Après חי (XLIII, 27).
(9) B de von Gall.
(10) Prononciation samaritaine de ארכנו. C'est à l'origine la plus petite ponctuation.
(11) Après ויאמר (XLIII, 28).
(12) 𝔈 de von Gall.
(13) Après אכל (XLIV, 1).
(14) Prononciation samaritaine de אנחו.
(15) Trois manuscrits ont ici l'*énged*.
(16) C'est en effet l'*áfsa*ʿ que portent la plupart des manuscrits.

Fragment du Pentateuque samaritain.
Recto : *Gen.*, XLIII, 20-30
(presque réduit de moitié).

Fragment du Pentateuque samaritain.
Verso : *Gen.*, XLIII, 30-XLIV, 8
(presque réduit de moitié).

notre fragment plaide donc en faveur d'une certaine antiquité (1). Par contre, on y trouve déjà un signe diacritique consistant en un petit trait oblique placé dans le corps des mots. Il sert à indiquer une lecture moins courante sur laquelle le lecteur aurait tendance à trébucher, ou simplement à attirer l'attention sur certains mots (2). Les deux seuls endroits où il se rencontre ici (3) sont des cas uniques : pour les deux passages, la plupart des manuscrits ont un trait horizontal de même valeur (4), tandis qu'un seul, peut-être du XVII^e^ s. (5), note la voyelle *e* au moyen du signe ˂ (6). On remarquera par ailleurs que cinq cas classiques ne sont pas attestés (7) et que, parmi les témoins de même écriture, le codex Corballis n'a aucun signe diacritique. S'il est à peu près de la même époque, nous sommes donc encore en pleine période de transition.

Toutes les considérations de détail qui précèdent n'aboutissent certes pas à des conclusions très précises. Mais si l'on prend la peine de mettre ensemble de si minuscules indices et si l'on essaie d'en mesurer la portée, malgré l'imprécision de la science en ce domaine un peu nouveau, il me semble raisonnable de penser que notre fragment a pu faire partie d'un manuscrit copié au XIII^e^ s. de notre ère, au plus tard au XIV^e^. L'impression donnée par la comparaison des écritures se trouve ainsi confirmée, et il serait plus intéressant que jamais de savoir où se sont égarées, si elles existent encore, les autres feuilles de ce codex. Il n'est sans doute pas de la plus haute antiquité, mais il reste un témoin vénérable du texte samaritain du Pentateuque.

Paris, le 27 septembre 1959. Maurice Baillet.

(1) Je suis malheureusement incapable de dire à quelle époque apparaît exactement la vocalisation. Aucun des cinq manuscrits comparés ci-dessus n'est en tout cas vocalisé.

(2) Cf. A. F. von Gall, *Ankündigung einer neuen Ausgabe des hebräischen Pentateuchs der Samaritaner*, *ZAW.*, XXVI, 1906, pp. 293-306.

(3) Sur את (XLIII, 32) et תחת (XLIV, 4). Dans le premier cas il distingue la préposition (prononcée *et*) de la particule de l'accusatif (prononcée *it*). On ne voit pas son utilité dans le second.

(4) C'est le cas du manuscrit A de von Gall.

(5) W^2^ de von Gall.

(6) En samaritain את préposition se prononce *et* comme en hébreu massorétique תחת se prononce *tāt*, mais מתחת se prononce *mittēt*.

(7) Sur שם « il a mis » (XLIII, 22), ויבא au *hif'il* (XLIII, 24), ויבך avec *šewa* final (XLIII, 30), אתו « avec lui » (XLIII, 32) et את « vers » (XLIV, 4).

FONCTIONS ET TITRES HONORIFIQUES DANS LES COMMUNAUTÉS JUIVES

NOTES D'ÉPIGRAPHIE PALESTINIENNE

Les inscriptions de Beth-Shearim et de Césarée *(Caesarea Palaestinae)* enrichissent nos connaissances sur la vie et l'administration des communautés juives dans l'Orient. Elles nous apportent des précisions sur les fonctions connues et nous apprennent l'existence de fonctionnaires non attestés ailleurs. Ces inscriptions renseignent aussi sur la participation des Juifs à l'administration provinciale.

Fonctions de la communauté.

1. L'archisynagogos.

Ce titre est très répandu chez les Juifs et nous le rencontrons également à Beth-Shearim et à Césarée.

En 1940 plusieurs inscriptions grecques ont été trouvées dans une petite chambre annexe de la synagogue de Beth-Shearim (1). L'une d'elles mentionne la fonction d'archisynagogos : Ἰακὼς Καισαρεύς ἀρχισυνάγωγος Παμφυλίας et la formule hébraïque *šalom* (2). Le lieu de la découverte permet de conjecturer que la plaque de marbre contenant l'inscription désignait la place de ce dignitaire de la communauté. Ἰακώς est une des nombreuses formes de ce nom juif (et chrétien) très répandu dans l'antiquité et jusqu'à nos jours (3). Il est fréquent dans les papyrus et dans les inscriptions (4). Notre document atteste l'existence à Césarée de Palestine d'un groupement de Juifs originaires de Pamphylie qui avaient leur synagogue et leur président.

Une inscription inédite, découverte à Beth-Shearim nous fait

(1) M. Schwabe, *Two Inscriptions from the Synagogue Area, Beth-Shearim*, Jérusalem, 1941 (titre en anglais, texte en hébreu) ; cf. J. et L. Robert, *Bull. épigr.* 1946/47, 218.

(2) Elle est très fréquente dans les inscriptions funéraires mais on la trouve parfois dans les dédicaces et dans les inscriptions votives, cf. *CIJud.*, II, 739 (Smyrne).

(3) Pour le *sigma* final, cf. Απολλῶς, *Actes des Apôtres*, xviii, 24 (Schwabe, *l. c.*).

(4) Pour les formes du nom dans les inscriptions juives et chrétiennes, cf. L. Robert, *Revue de Philologie*, 1958, 39 sq et M. Schwabe, *Israel Exploration Journal*, 1953, 127 sq (inconnu de Robert), qui a publié une inscription funéraire de Césarée contenant une forme nouvelle du génitif de ce nom : Μημόριον Ἰακῶνος καὶ Λα[ζ]άρου καὶ n. p.

connaître un archisynagogos de Beyrouth. Je la publie ici d'après le carnet de M. Schwabe :

Ἔνθα κεῖτε
Εὐ(σ)έβις ὁ λαμ-
πρότατος, ἀρ-
χισυνάγογο-
ς ὢν Βηριτῶ-
ν

L. 2 : EYEBIC, sans aucun doute une ligature CE.

Pour l'appellation honorifique λαμπρότατος cf. *CIJud.* II, 883, où il s'agit d'un haut fonctionnaire de l'administration provinciale, qui était de nationalité juive. Le titre du clarissime avec la dignité de l'archisynagogos se retrouve dans une inscription de la synagogue de Sepphoris (Diocaesarea) (1).

Un autre titre honorifique se trouve dans une inscription récemment découverte à Beth-Shearim (2) : Βενναμιν υἱὸς Ἰουλίου ὀθονιακοῦ υἱοῦ Μακροβίου κρατίστου.

2. Un gérousiarque d'Antioche.

M. Schwabe, *Greek Inscriptions Found at Beth-She'arim in the Fifth Excavation Season*, 1953. *Israel Explor. Journ.*, 1954, p. 252 sq, n. 207; cf. J. et L. Robert, *Bull. épigr.* 1956, 340 : Ἄψις Αἰδεσίου γερου(σ)ειάρχου Ἀντιοχέως. Il y avait sans doute à Antioche, comme à Apamée, une gérousie, présidée par le gérousiarque. Le conseil était élu par l'assemblée générale de tous les membres de la communauté; il était la plus haute autorité des Juifs de la ville.

3. L'intendant.

Le φροντιστής, curateur ou intendant de la communauté, apparaît dans quelques inscriptions à Rome (*CIJud.* 337 et 494), à Égine (722, 723; cf. L. Robert, *Revue de Philologie*, 1958, 39, note 4). Dans les communautés juives de l'Orient cette fonction se rencontre à Sidè et en Palestine.

L'inscription de la synagogue de Sidè a été souvent citée et discutée (3). Cette ville a fourni aussi une autre inscription mentionnant un φροντιστής (4).

(1) *SEG*, VII, 16; *CIJud.*, 991.
(2) N. Avigad, *Israel Explor. Journ.*, 1957, 76; cf. J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, 1958, 512.
(3) *CIJud.*, II, 781; cf. L. Robert, *Revue de Philologie*, 1958, 39, note 4.
(4) L. Robert, *l. c.*, 36 sqq.

On a découvert tout récemment dans un pavement de mosaïque de l'ancienne synagogue de Césarée une inscription où nous trouvons un φροντιστής qui est en même temps archisynagogos :

Βη[ρ]ύλλος ἀρχισ(υνάγωγος)
καὶ φροντιστής,
ὑὸς Ἰούτου ἐποί-
ησε τὴν ψηφο-
θεσίαν τοῦ τρι-
κλίνου τῷ ἰδίῳ.

Le nom Βηρύλλος, peu répandu, n'était pas attesté comme juif. On le trouve en Égypte au IIIe s. et, sous la forme Βηρυλλᾶς, au VIe (1). Il faut sans doute le reconnaître dans le nom Βερλος d'une inscription de l'Antiochène (2). Béryllos de Bostra était évêque de Gérasa vers l'an 240 (3). Le nom se rencontre aussi dans une inscription de Der'a (4) : Σεο[υη]ρῖνα Βυρίλλου ἐτ(ῶν) ιε′ (5). Béryllos avait une haute dignité dans la communauté juive de Césarée et était son intendant (6). Le nom de son père était Ἰουδᾶς (7). Le génitif Ἰούδου est connu, on le rencontre en Égypte (8) et aussi à Jérusalem (9).

Pour le mot ψηφοθεσία synonyme de ψήφωσις, cf. L. Robert, *Revue de Philologie*, 1958, 48 (10).

Le mot τρίκλινον (triclinium) désigne une salle, annexe de la synagogue comme à Stobi (11).

La formule τῷ ἰδίῳ au lieu de ἐκ τῶν ἰδίων est remarquable.

4. Le πρεσβύτερος.

C'est un titre courant dans les communautés juives. Il est très fréquent en Asie (12) mais n'apparaît qu'une fois dans les inscriptions de Beth-Shearim : nº 1137 du corpus de Frey (13) : Μεναὴ πατρὸς πρεσ(βυτέρου).

(1) Cf. Preisigke, *NB*, s. v.
(2) *IGL Syr.*, 566.
(3) Kraeling, *Gerasa*, p. 63.
(4) G. Dalman, *Zeitschr. Deutsch. Pal. Ver.*, 1914, p. 142, nº 21.
(5) Βυρίλλος est évidemment une graphie due à l'iotacisme.
(6) Cf. *CIJud.*, 337 : ἄρχ(ων) πάσης τειμῆς καὶ φροντιστής; 722 : Θεόδωρος ἀρ[χισυνάγωγος φρ]οντίσας ἔτη τέσσερα κτλ.
(7) *Tau* pour *delta*, cf. L. Radermacher, *Neutestam. Grammatik*, 46.
(8) Cf. Preisigke, *NB*, s. v. (= *CIJud.*, II, 1465).
(9) *CIJud.*, II, 1283 : Ἰούδα Ἰούδου Βεθηλετου, Ἰωσῆς Ἰούδου Φαίδρου.
(10) Cf. aussi l'inscription de Smyrne, J. et L. Robert, *Bull. épigr.*, 1944, 159*a* (*SEG*, XV, 727).
(11) *CIJud.*, I, 694. Cf. *IGL Syr.*, 770 (Antioche) : ἐγένετο ἡ ψήφωσις τοῦ τρικλινίου.
(12) Cf. L. Robert, *Revue de Philologie*, 1958, 41 sq.
(13) Cf. L. Robert, *l. c.*, 42, note 4.

Ce texte, communiqué comme les autres inscriptions de Beth-Shearim au R. P. J.-B. Frey par M. Schwabe, a été plus tard revu par lui-même et tout récemment par moi. La révision permet une lecture améliorée : Μαναὴ πατὴρ πρεσ(βύτερος). Or il est évident que les deux inscriptions *CIJud.* II, 1137, 1138 n'en font qu'une (1) : Μαναὴ πατὴρ, πρεσ(βύτερος) Ὁμηριτῶν. Manaëm n'était pas membre du Conseil des Anciens de sa communauté mais un chef de tribu. Les Juifs de Himyar (Yemen) avaient sans aucun doute la même organisation primitive que les autres habitants de leur pays. C'est à Beth-Shearim qu'on a composé l'inscription funéraire de Manaëm en traduisant sa dignité tribale par un mot grec bien connu aux Juifs de Palestine.

5. Un juge-arbitre à Beth-Shearim.

Deux inscriptions grecques découvertes dans la synagogue de Beth-Shearim attestent des fonctions inconnues. Elles ont été publiées par M. Schwabe dans Σχόλια, *Commentationes de antiquitate classica*, Jérusalem, 1954, 73-85 (hébreu, pas dans le *CIJud.*).

Plaque de marbre blanc, hauteur 19 cm, largeur 27, épaisseur 40 mm.

Μαρ
Θιετη-
τοῦ

Le mot araméen *mar* dans une transcription grecque est ici attesté pour la première fois, les inscriptions de Beth-Shearim connaissent son synonyme grec κύριος. Or le Talmud emploie tous les deux. Θιετητοῦ est une graphie vulgaire pour διαιτητοῦ.

L'institution du juge-arbitre est connue dans le droit grec et est attestée en Égypte ptolémaïque et romaine (2). Elle apparaît également dans les sources hébraïques, surtout à partir du IIe s. après J.-C. L'inscription, qui adopte le terme grec, désignait, évidemment, la place de l'arbitre dans la synagogue, qui se révèle encore une fois comme un centre de la vie sociale de la communauté.

L'autre inscription désignait la place du préposé à la vente aux enchères.

Une plaque de marbre blanc, hauteur 11 cm, largeur 10 cm, épaisseur 28 mm : Τοῦ ἐπὶ
ἀπαρτί(ας)

(1) Il faut tenir compte de la méthode appliquée dans les fouilles de Beth-Shearim, où l'on copiait les textes et les enregistrait en les numérotant selon le lieu de trouvaille.
(2) Cf. Preisigke, *WB*, III, *Abschnitt* 8, s. v. et *Fachwörter*, s. v.

Cette signification du mot ἀπαρτία n'était attestée que dans les papyrus (1).

6. Ὁ συστέλλων et ὁ κοιμῶν.

L'une des inscriptions découvertes en 1940 dans l'ancienne synagogue de Beth-Shearim, détruite en 352 (2), mentionne deux autres fonctions jusqu'ici inconnues : Ῥιβ Σομωῆλος συστέλλον(τος) καὶ Ἰουδᾶ κοιμ(ῶντος). De l'ample commentaire de l'éditeur je relèverai ici l'essentiel. Ῥιβ est une des formes du titre *rabbi;* on trouve à Beth-Shearim également ῥιββι et ῥαβ, toutes les trois transcriptions du mot hébreu רב. Dans l'inscription de la synagogue l'appellation honorifique se rattache aux noms de Samuel et de Jouda. La fonction du premier est qualifiée par le participe du verbe συστέλλειν, celle de son collègue par le participe du verbe κοιμᾶν. Pour comprendre la signification de ces fonctions il faut tenir compte du fait maintenant bien connu que Beth-Shearim était, pendant le IIIe s. et la première moitié du IVe, une nécropole centrale de Juifs de la Palestine et des pays voisins. On y a trouvé des tombeaux de Juifs de Sidon, Beyrouth, Byblos, Antioche, Palmyre, de la Mésopotamie et de l'Arabie du Sud. Il faut donc supposer l'existence dans la ville d'un groupe s'occupant de la sépulture. Le verbe συστέλλειν signifierait ramasser, cueillir, prendre ou bien couvrir, envelopper. Le seul passage où le verbe est employé en connexion avec la sépulture est *Act. des Apôtr.*, v, 5 sq : ἀκούων δὲ ὁ Ἀνανίας τοὺς λόγους τούτους πεσὼν ἐξέψυξεν... ἀναστάντες δὲ οἱ νεώτεροι συνέστειλαν αὐτὸν καὶ ἐξενέγκαντες ἔθαψαν. La traduction syriaque et copte donnent *envelopper;* c'est aussi l'interprétation de Blass et d'autres commentateurs. La traduction araméenne et avec elle plusieurs commentateurs modernes (Grotius, Knowling, Weizsäcker) entendent *prendre.*

Le *Talmud* donne à plusieurs reprises une description détaillée de la préparation du corps à la sépulture; il n'y a en tout cas aucun doute qu'il s'agit dans l'inscription d'une fonction permanente. Il est également évident que le collègue de Samuel, Jouda, était chargé de la sépulture proprement dite, il couchait le mort dans l'arcosolium.

7. *Appellations honorifiques :* διδάσκαλος et ἱερεύς.

Le titre διδάσκαλος n'est pas fréquent dans les inscriptions gréco-

(1) Cf. le dictionnaire de L.-S.-J. s. v.
(2) Cf. ci-dessus, p. 58, note 1.

juives. En Europe il n'apparaît que deux fois, à Rome (*CIJud.*, 333 : ὁ Εὐσέβις ὁ διδάσκαλος νομομαθής) et à Venosa en Apulie (594). A Beth-Shearim on le rencontre une seule fois (*ibid.* II, 1158*c* : Σαμουῆλος διδάσ(καλος). Or ce titre apparaît trois fois dans les inscriptions de Jérusalem (nos 1266, 1268, 1269). Il s'agit évidemment d'une distinction honorifique.

Depuis la disparition du Temple et des sacrifices, le titre de prêtre, à plus forte raison de prêtresse, ne pouvait être qu'une appellation honorifique. Or les *cohanim* prononçaient, comme aujourd'hui, aux jours de fêtes des bénédictions sur le peuple (1). On rencontre le titre de prêtre dans les inscriptions juives à Rome (2), où on trouve aussi une prêtresse : ἱέρισα (3), en Cilicie (Corycos) (4), à Léontopolis en Égypte (ἱέρισα) (5). A Beth-Shearim on a découvert une chambre funéraire qui était entièrement destinée à la sépulture des prêtres; deux inscriptions, dont une bilingue, l'indiquent (6). Dans une autre inscription apparaît une ἱέρεια : Σαρὰ θυγάτηρ Ναιμίας μήτηρ ἱηρείας κύρα Μαρ[εί]ης (7). Récemment une inscription contenant le titre de prêtre a été découverte dans une autre catacombe : Θουδᾶς ἱερεύς (inédit). Le nom est apparemment un hypocoristique tiré de Θεόδοτος ou Θεοδώτας.

Nous étudierons maintenant deux fonctions qui ne se rencontrent dans les inscriptions juives qu'une seule fois chacune : le *palatinus* et le *mechanicus* (architecte).

8. Le palatinus.

Cette fonction est mentionnée dans une seule inscription (funéraire) de Beth-Shearim (8) : Μημόριον Λεοντίου πατρὸς τοῦ ῥιββι Παρηγορίου καὶ Ἰουλιανοῦ παλατίνου ἀπὸ χρυσοχῶν. Les éditeurs du *CIJud.*, II traduisent : fonctionnaire du Palais. Or il s'agit sans aucun doute d'un fonctionnaire (subalterne) de l'administration financière, chargé de la perception des impôts. Il était subordonné au *comes sacrarum largitionum* (administration des finances de l'État) ou au *comes rerum privatarum* (administration des biens et des revenus de l'empereur (9).

(1) *CI Jud.*, I, p. c.
(2) *Ibid.*, 346, 347, 375.
(3) *Ibid.*, 315.
(4) *Monumenta Asiae Minoris Antiqua*, III, 205 (*CIJud.*, II, 785).
(5) *CIJud.*, II, 1514.
(6) *Ibid.*, 1001, 1002.
(7) *Ibid.*, 1007.
(8) *Ibid.*, 1006; cf. L. Robert, *Revue de Philologie*, 1958, 42, note 7.
(9) Cf. O. Seeck, *Gesch. d. Unterg. d. ant. Welt*, II, 83, 495; *RE*, s. v. 2544 sqq (Ensslin).

9. Un architecte de Césarée.

Une inscription mutilée de Césarée a été ingénieusement restituée par M. Schwabe (1). Les symboles juifs, le chandelier, le *loulab* et le *shofar* (trompette) attestent l'origine du défunt :

[Μημ]ό[ριον]
[Σ]υμά[χου τοῦ]
[υἱοῦ Σ]αμου[ὴλ]
[μη]χανι[κοῦ]

Comme l'a indiqué l'éditeur, le mot μηχανικός n'est pas attesté dans les inscriptions de Palestine. Il a aussi souligné que dans les papyrus ce terme signifie *mechanic or technician* et apparaît en connexion avec les travaux d'irrigation (2). Le mot μηχανή au sens égyptien (*saqiyya*) se rencontre dans une inscription du Negev, publiée par Schwabe (3). Or le terme *mechanicus* se trouve dans une inscription de la Syrie avec une autre signification, qui doit être appliquée au fragment de Césarée. Schwabe ne connaissait évidemment pas le travail de G. Downey sur les architectes byzantins (4). Le terme signifie architecte. On le trouve dans une inscription de *Chalcis sub Belo* (5) appliqué à Isidôros, sans doute Isidôros le jeune, qui avait participé à l'érection de Sainte-Sophie à Constantinople. Il s'agit donc non pas d'un mécanicien mais d'un architecte bien supérieur à la profession d'ἀρχιτέκτων. C'était la signification du terme μηχανικός à l'époque de Procope; or, sous Trajan, l'*architectus* avait le plus haut rang dans la hiérarchie du métier. Le *mechanicus* n'a pris la place de l'*architectus* que sous le Bas-Empire (6). Nous ne connaissons pas la date du fragment de Césarée. Selon les indices paléographiques il pourrait appartenir au IIIe ou au V-VIe siècle.

Jérusalem. Baruch Lifshitz.
Université Hébraïque

(1) *A Jewish Sepulchral Inscription from Caesarea Palaestinae*, *Israel Explor. Journ.*, 1950/51, 49-53.
(2) *Ibid.*, 51 sq.
(3) *Bull. Jewish Palestine Explor. Society*, 1942, 89-93.
(4) *Byzantine Architects, their Training and Methods*, *Byzantion* 18 (1946/48), 99-118.
(5) *IGL Syr.*, 348, 349 (an. 550).
(6) Downey, *l. c.*, 111. Cf. aussi l'étude de H. Grégoire, *Auxentius, comes et mechanicus, et ses travaux*, *Byzantion*, 1928, 465 sqq. Auxentius, qui était architecte, a construit à la fin du IVe siècle un pont à Adana en Cilicie. Cf. L. Robert, *Hellenica*, IV, 74 et *Bull. epigr.*, 1953, 29.

LE TEMPLE NABATÉEN DE RAMM
SON ÉVOLUTION ARCHITECTURALE

Durant le mois de mai 1959 une modeste exploration de surface a été menée dans le Wadi Ramm du Hismè en Jordanie orientale. Elle a été rendue possible par un don généreux dont l'auteur désire rester anonyme. C'est l'auteur de ces lignes qui la conduisait, avec le Professeur John Carswell, de l'Université Américaine de Beyrouth, comme arpenteur et dessinateur, et Mr. John Strugnell comme épigraphiste (1). L'exploration s'est faite sous les auspices de la British School of Archeology de Jérusalem, avec le concours du Département des Antiquités de Jordanie.

Il n'était pas dans notre intention première de toucher au temple nabatéen de Ramm; c'est un retard dans l'arrivée des moyens de transport qui nous a décidés à faire là quelque recherche.

Le temple a été partiellement fouillé par Savignac et Horsfield en 1933 (2). En examinant les vestiges, qui sont considérables, nous nous sommes trouvés en désaccord avec certaines de leurs interprétations; et nous ne sommes pas les premiers dans ce cas (3). C'est surtout le problème de la contemporanéité de tous les vestiges qui requérait plus ample examen. En un point seulement Horsfield a déblayé les tas de moellons accumulés contre le mur extérieur, et il l'a fait presque jusqu'au niveau du pavement du temple : c'est du côté sud, à l'extérieur et dans l'intervalle des colonnes 1 et 2 le long du mur est de la chambre A (voir le plan, pl. III). C'est là que nous décidâmes de faire un petit sondage.

Description. — Le temple de Ramm est essentiellement une cour rectangulaire flanquée de cinq colonnes sur chacun des côtés latéraux,

(1) Je tiens à exprimer ma gratitude au Professeur Carswell et à Mr. Strugnell pour leur activité infatigable. Au premier sont dus les plans, sections, dessins de ce rapport, qui a bénéficié de ses suggestions. Je suis redevable au deuxième de son assistance et de ses observations en tout ce qui concerne la matière épigraphique.

(2) M.-R. Savignac et G. Horsfield, *Le Temple de Ramm*, *RB.*, XLIV, 1935, pp. 245-278.

(3) Sir A.S.Kirkbride and Lankester Harding, *Palestine Exploration Quarterly*, LXXIX, 1947, p. 14 note 1.

de quatre sur l'avant et sur l'arrière, avec une petite *cella* rectangulaire transversale située vers le fond de la cour (cf. Pl. IV *a*). Les colonnes étaient primitivement destinées à rester libres; elles sont d'une exécution soignée. Entre ces colonnes est inséré un mur mince comme une cloison, large d'une pierre seulement (cf. Pl. III, mur B), construit de blocs plutôt petits, 40 × 25 × 25 cm en moyenne. La face extérieure de ce mur est soigneusement dressée avec la taille en diagonale typiquement nabatéenne; les joints sont étroitement ajustés. Mais sur la face intérieure, qui regarde la cour du temple, les pierres sont à joints ébrasés, ce qui produit entre elles des vides s'élargissant de toute part : ce détail s'observe clairement sur le plan et l'élévation. Tous ces interstices de la face intérieure ont été par la suite remplis en y bourrant des mottes d'un enduit grossier, après quoi on a revêtu le tout d'un enduit lisse que l'on a peint. Contre la face extérieure du mur B un autre mur, C, a été construit (voir le plan, Pl. III) : large de 1,25 m, il est fait d'un remplissage de blocaille qui s'appuie, avec une liaison de mortier, contre la face extérieure et dressée du mur B (Pl. IV *b*), enfouissant ainsi les colonnes sur plus de la moitié de leur diamètre. Le mur composite B + C qui résulte de cet assemblage, large de 1,50 m, est devenu le mur intérieur d'une série de petites chambres qui ont été bâties sur les trois côtés de la cour du temple (voir le plan). Le temple est orienté N.-O.-S. — E., la porte s'ouvrant sur le S.-E.

Principales conclusions des précédents fouilleurs (1). Dans leur rapport sur la fouille du temple (2), Horsfield et Savignac relèvent toutes les particularités du bâtiment, entre autres les deux murs construits l'un contre l'autre, ainsi que les colonnes primitivement destinées à rester libres; et pourtant, après mûre considération, ils en viennent à conclure que tout le complexe, murs divers, colonnes et petites chambres, est d'une même époque (3). Ils suggèrent que, si les colonnes ont été taillées comme pour rester libres, ce put être par un intéressant artifice de construction, ou parce qu'il était plus facile de les tailler ainsi que comme semi-colonnes engagées ou comme pilastres (4). La mince cloison B est considérée, d'une façon assez raisonnable, comme jouant le rôle d'une architrave (5) qui remplissait les inter-

(1) Pour simplifier, le rapport des précédentes fouilles sera partout attribué à Horsfield. De fait, ce fut lui l'archéologue de l'expédition.
(2) *RB.*, *loc. cit.*
(3) *RB.*, 1935, pp. 251 et 275.
(4) *Ibid.*, p. 275.
(5) *Ibid.*, p. 276.

valles entre les colonnes et diminuait la difficulté de trouver des pierres ou des poutres assez fortes pour enjamber sans danger ces intervalles; mais aucune explication adéquate n'est fournie du mur C construit contre la face extérieure de B. Le monument est décrit comme un temple périptère installé dans le cadre d'un édifice domestique, à savoir les chambres et le mur extérieurs dont l'ensemble a l'allure et les fonctions d'une maison nabatéenne (1). Les fouilleurs affirment en outre que le temple a été construit sans vraie fondation d'aucune sorte (2), et aussi que les degrés conduisant à la porte centrale, s'il y en eut jamais, ont dû être volés dès l'antiquité pour être réutilisés ailleurs (3). Plusieurs de ces conclusions sont difficiles à admettre, même avant toute nouvelle fouille.

Les nouvelles fouilles. Section L-M. — Afin d'obtenir une idée claire de la jonction du mur B avec le pavement du temple, une petite surface de ce dernier a été nettoyée, primitivement large de 75 cm, allant de la section L-M (voir le plan et Pl. V *a*) vers l'est presque jusqu'à la colonne 1. Horsfield a déblayé toute la cour de ses débris, mais, pour une raison ou pour une autre, il ne semble pas avoir jamais découvert le pavement. Il ne restait sur celui-ci que quelques centimètres de dépôt non touché, et la section L-M a montré seulement de minces niveaux superficiels avec une couche brûlée immédiatement au-dessus du sol. Toutefois cette couche ne s'étendait pas sur toute la surface explorée, si bien qu'on peut l'expliquer soit par des foyers de nomades postérieurs au temple, soit par la chute sur le sol de quelque partie enflammée du toit. En travaillant très doucement jusqu'à la face du mur B, et le long d'elle, nous avons constaté que l'enduit peint descendait jusqu'au pavement, non seulement au pied du mur, mais aussi au-dessous de la plus basse moulure de la base de colonne 2. Bien qu'il y ait eu plus de choses en place du temps de Horsfield, il ne restait pour nous qu'une seule pierre de B *in situ* à l'est de la colonne 2 et contre elle (cf. le Plan, section G-H, et Pl. V *b*). Nous avons observé que la partie inférieure de cette pierre portait un revêtement d'enduit peint en rouge, qui adhérait non seulement à la pierre elle-même mais aussi à un petit coussin de mortier de sable sur lequel le mur était fondé, et finalement descendait jusqu'au stylobate lui-même. Bien que ce fût la seule pierre subsistant entre les colonnes 1 et 2, elle nous donnait la ligne; et en la suivant avec soin

(1) *Ibid.*, p. 275.
(2) *Ibid.*, p. 272.
(3) *Ibid.*, p. 274.

nous avons été capables de retracer le mur, non par le moyen de pierres, mais par une ligne d'enduit qui à certains endroits n'était guère plus qu'un fil de poudre blanche adhérant encore au coussinet de sable du mur B. A part quelques lacunes, nous avons pu suivre cet enduit presque jusqu'à la colonne 1 (voir le plan). Le pavage découvert consistait en blocs de grès blanc et doux aboutissant au stylobate, celui-ci étant fait de grands blocs, bien taillés et plus durs, avec une entaille creusée pour recevoir le pavage (section G-H). Les pierres de ce pavage étaient si friables que même une brosse douce en tirait de la poudre. Il est difficile d'expliquer cette extrême friabilité, car le niveau inférieur de la section L-M, qui est une mince couche de cendres, ne s'étendait pas à tout le pavement.

Section G-H du stylobate. — On a pratiqué une section juste à travers le stylobate, afin de connaître un peu la base du remplissage en blocaille du mur C. Ainsi qu'on l'a déjà dit, le mur B était fondé sur une mince couche de mortier de sable; par derrière se trouvait un niveau de mortier semblable mais dans lequel étaient noyés de gros morceaux frustes d'un plâtre dur et grossier (Pl. VI *a*). Ceci servait sans doute de fondation pour empêcher le remplissage en blocaille d'être en contact direct avec le pavement du stylobate.

La face extérieure de C a dû être dérobée, ou enlevée pour quelque autre motif, jusqu'au niveau où elle affleure le sommet du stylobate. Une fois nettoyée, elle est apparue comme un parement de gros blocs plutôt irréguliers, presque tous de la même hauteur, avec un remplissage bien tassé de pierres entre eux et la face extérieure du stylobate (Pl. VI *b*). Ainsi le seul fait d'avoir évacué du pavement et à travers le stylobate quelques centimètres de dépôt semble nous avoir fait passer de la conjecture à la certitude. Il est manifeste que le stylobate (A sur le plan) a précédé les murs B et C; rien que l'alignement bien tracé de son arête extérieure montre qu'elle a été conçue originellement pour être vue, et non masquée par le mur plutôt fruste C. Il semble aussi fort probable que le mur B a été construit avant le mur C.

Section G-H. Tranchée. — En conséquence une tranchée fut creusée, qui venait de l'extérieur aboutir à la face du mur C, entre les colonnes 1 et 2. Elle avait 2,12 m sur 1,25 m (voir le plan, section G-H). Il est apparu que la face de C a été sommairement dressée pour fournir une surface donnant prise à une épaisse couche d'un enduit plutôt grossier, non peint, dont une assez large pièce est demeurée, continuant vers le bas le mur est de la chambre A de Horsfield (Pl. VII *a*). Trois assises

de C sont encore là. Étant donné l'affirmation des précédents fouilleurs, que le temple n'avait pas de fondations (1), il est intéressant de noter que les fondations du mur C se projettent à 50 cm au-delà de l'assise inférieure du mur et sont faites de deux assises en gros blocs (voir le plan, section et Pl. VII *b*). En comparaison, la tranchée de fondation pour le mur est de la chambre avait une largeur moitié moindre, avec une projection de 25 cm et un remplissage de pierres plus petites (voir le plan).

Quand le mur C eut été découvert jusqu'à ses fondations, nous le démantelâmes assise par assise, mettant ainsi à nu la face extérieure du stylobate (Pl. VII *c*). L'assise supérieure du mur et celle du stylobate se correspondaient en hauteur, mais la deuxième assise de C était légèrement moins haute que l'assise opposée du stylobate, en sorte qu'elle n'atteignait pas le bas de celle-ci. Ainsi la troisième assise de C chevauchait encore quelque peu sur la seconde du stylobate. Ce fut en retirant la troisième assise de C que nous obtînmes réellement des résultats. Très peu de temps après qu'eurent été enlevés le parement et le remplissage intérieur du mur, la pierre de droite de la deuxième assise du stylobate commença à chanceler très lentement de sa position, prête à tomber dans la tranchée. Nous réussîmes à la repousser plus ou moins dans sa place et nous la coinçâmes fortement tout autour avec de petites pierres dures. Mais l'accident avait été heureux, car il nous enseignait la raison probable de l'existence du mur C. Ce qui venait d'arriver avait dû se produire déjà auparavant. Le stylobate ou certains de ses blocs, et presque certainement celui qui venait de nous occuper, avaient été éjectés par la pression du mur B s'exerçant d'en haut. C'est alors qu'on avait élevé le mur C, comme un contrefort qui empêcherait le stylobate de s'écrouler complètement.

La tranchée fut continuée pour vérifier si, oui ou non, le temple lui-même avait des fondations. La troisième assise de C n'atteignait pas la base de celle du stylobate, et quand elle eut été enlevée, il apparut que les fondations de C venaient buter contre le bas de l'assise du stylobate (Pl. VII *d*). Les gros blocs de cette fondation furent enlevés, et en dessous apparut une autre assise de blocs encore plus gros qui venaient eux aussi buter contre la face du stylobate (voir la section G-H). Ils furent enlevés à leur tour, et l'on trouva en dessous une mince couche de sable rose (9 dans la section). Sous elle venait une couche de petites pierres plates, assez semblables à des dalles, qui couraient sous la troisième assise du stylobate. Quand

(1) *RB.*, 1935, p. 272.

celles-ci eurent été retirées, apparurent les sommets de blocs énormes. Ces pierres étaient si grosses que nous n'essayâmes pas de les mouvoir. D'ailleurs la preuve était faite : le temple reposait sur de très fortes fondations.

La troisième assise du stylobate faisait une saillie d'environ 12 cm par rapport aux deux assises supérieures, et elle laissait, au sommet et à la base, de larges interstices qu'on avait solidement obturés par de petites pierres (Pl. VII *d* et section G-H). Comme on ne voyait dans la tranchée que deux portions de deux pierres de cette assise, il n'est pas possible de dire si cette disposition est un trait commun à toute l'assise inférieure du stylobate. Néanmoins la plinthe est un élément caractéristique dans les assises inférieures de l'architecture domestique nabatéenne, et il est hautement probable que ces pierres en saillie dans le stylobate représentent une telle plinthe. L'obturation avec des petites pierres au-dessus et au-dessous de l'assise-plinthe témoigne assurément de quelque catastrophe qui sera survenue au stylobate en cet endroit. Ceci est suggéré, non seulement par le mouvement de la pierre qui se trouve immédiatement au-dessus, mais aussi par la jonction inégale du stylobate avec le pavement du temple au-dessus de cet endroit. Ici la ligne intérieure régulière du stylobate, telle qu'on la voit entre les colonnes 2 et 3, n'est plus représentée entre les colonnes 1 et 2 que par une seule pierre, les autres étant plus étroites ou même montrant des signes de réparation. L'unique large pierre qui subsiste entre les colonnes 1 et 2 est celle qui supportait l'étrange mur de retour indiqué sur le plan Horsfield-Savignac (en médaillon dans la Pl. III), et dont toute trace a complètement disparu aujourd'hui.

Les détails de la section G-H se laissent voir sur le plan, le point H indiquant la fin de la petite section pratiquée à travers le pavage du stylobate. Il faut aussi noter que les hauteurs données sur le dessin à la colonne, aux murs B et C et au remplissage de blocaille ne se vérifient pas exactement dans la section G-H, mais sont les plus grandes hauteurs réalisées ailleurs et qui ont été surimposées ici. La tranchée atteignait 1,50 m de profondeur, et les niveaux constatés furent les suivants :

1. Surface du sol, indiquée ici d'après le point le plus haut qu'elle atteint sur le côté sud du temple.

2. Surface de la tranchée. Mur écroulé, remplissage de sable avec quelques petits tessons et des fragments de plâtre.

3. Occupation post-nabatéenne. En vue d'éclairer les périodes architecturales du temple, ce niveau est pris ici comme incluant toute

cette période. En fait il comporte cinq subdivisions qui, pour la clarté, ont reçu des numéros distincts de la numérotation d'ensemble :

a) sablonneux, avec de nombreux morceaux de plâtre tombé et quelques tessons tardifs;

b) brique écroulée; larges briques faites de mortier de sable;

c) sablonneux; tessons tardifs; fragments de plâtre; plaque de bronze (fig. 1, n° 1);

d) brique écroulée;

e) sablonneux, tessons tardifs.

4. Niveau gris d'occupation sur un sol d' « argile sablonneuse » plutôt dure. Niveau nabatéen.

5. Remplissage de sable.

6. Sable dur, surface originelle du désert.

7. Tranchée de fondation du temple.

8. Deux assises de blocs frustes. Les fondations pour le mur C.

9. Mince couche de doux sable rose se trouvant au-dessus de l'assise supérieure des fondations du temple.

10. Fondations du temple.

11. Coupure en pente dans le sable compact (6), qui peut être le commencement d'une autre tranchée de fondation pour le mur arrière, ou sud, de la chambre A de Horsfield. Mais ceci demeure non prouvé.

Description des trouvailles. — A part un couvercle (?) de bronze, on n'a trouvé dans la tranchée G-H que des tessons.

Le couvercle (?) de bronze est légèrement conique à cause d'une fissure près du centre, mais primitivement il était plat (fig. 1, n° 1). Le rebord est petit et anguleux, faisant angle droit avec la surface. Le dessus est décoré d'une série de cercles concentriques qui donnent l'impression d'être en relief bien qu'en réalité ils soient plats; chacun d'eux est dessiné par deux lignes finement incisées. Niveau 3*c*.

Les tessons se répartissent en deux classes. Les n^{os} 2-8 ont été trouvés au niveau 3 et vont du Romain tardif du IV^{e} siècle jusqu'à la catégorie byzantine, malheureusement très négligée. Les n^{os} 7 et 8, du type peigné, ont été trouvés immédiatement au-dessus du niveau nabatéen-romain. D'autre part un choix de tessons a été tiré du niveau 4 (n^{os} 9-12); ils datent des trois premiers siècles. Tous sont des exemples bien connus de la poterie nabatéenne-romaine. Le n° 12, col d'une petite cruchette, a un parallèle publié par le P. Saller (*The Town of Nebo*, Pl. V, 17). D'autres pièces de ce type ont été trouvées à Pétra et seront publiées prochainement. Voici une description suivant les numéros de la fig. 1.

1. Couvercle (?) de bronze.

2. Tesson d'un col de jarre. Pâte rouge-brun, dure. Couverte crème à l'extérieur et sur le haut de la lèvre. Lèvre aplatie au sommet, laissant un débord irrégulier à l'intérieur. Rainure anguleuse, à l'ex-

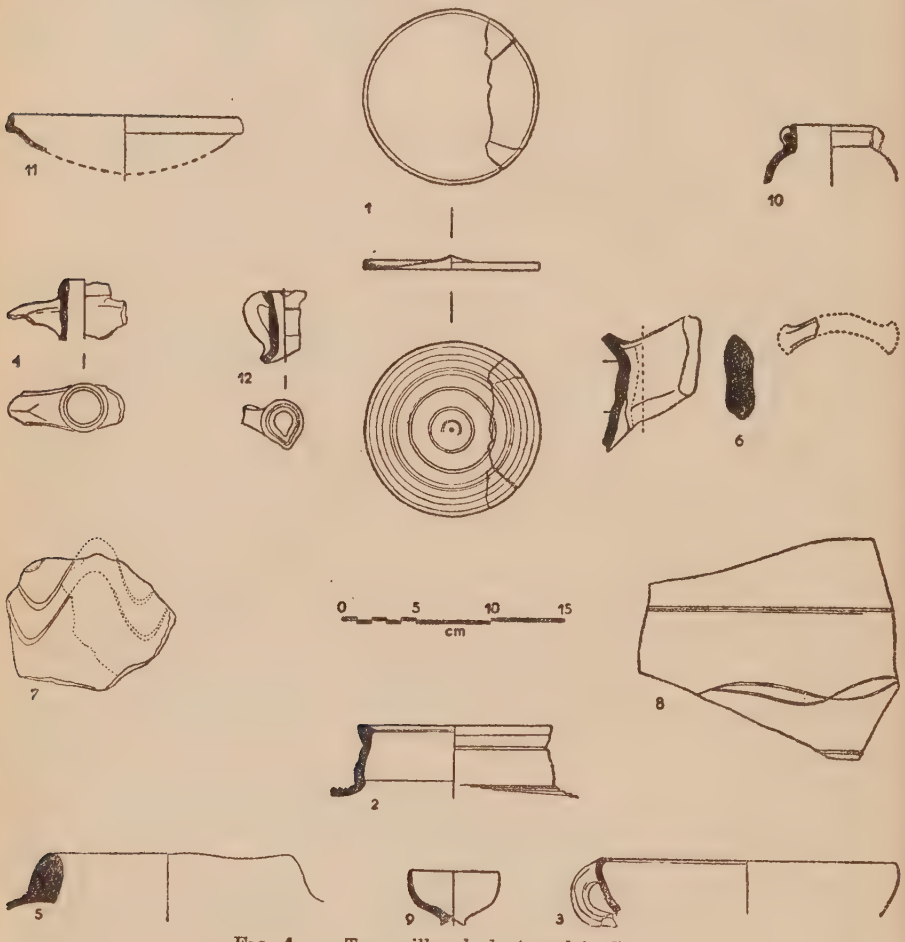


Fig. 1. — Trouvailles de la tranchée G.-H.

térieur, sous la lèvre. Col légèrement en forme de barillet; naissance de l'épaule à angle très marqué et variable. Rainures entaillées à vive arête sur l'épaule.

3. Anse et fragment de lèvre d'une marmite. Rouge brique sur la face intérieure, noire sur la face extérieure, la pâte elle-même est grise. Très cuite. Lèvre aplatie, ce qui a produit une arête fruste à l'intérieur.

4. Fragment de gourde de pèlerin. Biscuit brun rougeâtre. Couverte crème. Anses appliquées au col par simple pression sur les côtés, au sommet et à la base, sans effort pour lisser les joints négligés qui en résultent.

5. Fragment de lèvre d'une jarre vernissée. La lèvre est arrondie, simplement rabattue contre l'intérieur du col. Le vernis est parti, ne laissant que la fritte blanche.

6. Partie d'une anse horizontale. Pâte rouge, traces d'une couverte blanche.

7, 8. Tessons avec motifs peignés. 7 est d'une matière grisâtre vulgaire avec un noyau intérieur brun rosâtre et une couverte crème. 8 est une belle pâte rouge et dure, avec des traces d'une couverte crème.

9. Section d'un petit bol nabatéen. Belle pâte dure, rouge-brun noircissant vers la base. Traces de lustrage. Petite base en anneau.

10. Fragment d'une petite jarre à deux anses. Pâte dure, rouge-brun. Petites anses à la lèvre.

11. Fragment de bol. Nabatéen. Pâte dure, orange-brun. Dure, mais non de la meilleure qualité. Couverte blanchâtre, de la face extérieure de la lèvre jusqu'au-dessous de l'angle de jointure.

12. Col et anse d'une cruchette. Pâte rouge-brun, couverte légèrement plus sombre, avec quelques grains blancs dans des alvéoles. Anse appliquée légèrement de biais, faisant à peu près un angle droit avec la lèvre. Rainure tranchée sous le bord. L'intérieur du bord est nettement repoussé vers le bas tout autour, y compris la lèvre, ce qui produit un deuxième bord, interne.

Section J-K. Finalement une autre coupe a été pratiquée à travers le stylobate entre les points J-K (plan et section J-K), afin de mettre à jour la jonction entre le mur B et la base de la colonne 2 (Pl. VIII *a* et dessin du point K). Elle a montré que le problème embarrassant de combler le vide entre la ligne verticale de la pierre et la pente inclinée de la base a été résolu en faisant dans la pierre une sommaire entaille en biseau correspondant aux principales moulures de la base et en bourrant l'intervalle entre la pierre et la base avec une motte de plâtre grossier, épaisse de 6 cm environ, dont la face extérieure est au ras de celle de la pierre. Arrangement de fortune qui est bien surprenant si les colonnes et le mur B sont réellement contemporains.

Conclusions résultant des sections G-H, J-K, L-M. Le temple nabatéen de Ramm a eu trois principales périodes architecturales avant son abandon.

1. *Période A.* Vrai temple périptère tétrastyle sur un podium, c'est-à-dire avec des colonnes libres entourant la cella.

Il est difficile d'accepter la théorie de Horsfield selon laquelle les colonnes ont été taillées comme des colonnes dégagées parce qu'il était plus facile de les fabriquer ainsi. En premier lieu les maçons nabatéens étaient absolument maîtres des difficiles matériaux qu'ils avaient à employer, le grès doux dans la partie sud de leur royaume, le dur basalte dans le nord. Si l'on avait commandé pour le temple de Ramm des colonnes engagées, les ouvriers auraient taillé des colonnes engagées. Pétra fournit assez d'exemples : on ne peut s'empêcher d'y voir des colonnes engagées et des colonnes libres, des pilastres et des piliers. Le Khazneh, le Deir, la Tombe-Palais prouvent assez le talent des maçons. Aux époques antérieures, bien des tombes à pylônes ont des pilastres près de leurs portes, et le Tourkmaniyeh a des colonnes engagées à son entrée. Si l'on veut un exemple de bâtiment construit et non taillé dans le roc, on trouvera juste à l'est de la colonne isolée appelée Zibb Fara'un une large baie et une partie d'un mur où des colonnes engagées sont encore en partie debout. Un dernier exemple : le temple nabatéen de Tannûr a des colonnes engagées qui ont été ainsi dessinées, taillées et construites dès l'origine.

Bien qu'un village ait probablement existé à Ramm avant la construction du temple, il est très improbable que les artisans qui bâtirent celui-ci aient déjà vécu là auparavant. C'est sans doute à cause du temple que le village s'est développé; ses habitants durent être surtout des prêtres et des cultivateurs. Il ne semble pas avoir été prospère. Horsfield et Savignac n'ont trouvé durant leur fouille qu'une seule monnaie (1); nous-mêmes nous en avons trouvé une, et on nous en a offert deux autres. Le village a dû devenir un foyer vital pour les tribus bédouines locales, comme l'est aujourd'hui le fortin de la police montée du désert, et on aura pratiqué là un peu de commerce ou de troc. Les graffiti nabatéens gravés sur les rochers ne se rencontrent que dans l'échancrure où est situé le temple et dans son voisinage immédiat; c'est un indice que les représentants de la caste dominante résidaient dans cette région. Bien que les rochers des dernières pentes des montagnes, sur les deux flancs du wadi Ramm et au-delà, soient couverts d'inscriptions thamoudéennes tardives, à partir du IIIe siècle ap. J.-C., il y a une étrange absence d'inscriptions de l'époque nabatéenne. Cette absence pose un problème : ou bien Ramm ne se trouvait pas sur une des principales routes de caravane nabatéennes, ou bien

(1) *RB.*, 1935, p. 259 et fig. 15.

les Nabatéens étaient simplement fort illettrés. Ce problème ne relève pas du présent travail, mais le seul fait de le soulever jette une lumière sur l'extrême isolement de ce lieu, jadis comme aujourd'hui.

Les sources en nombre incroyable qui coulent du flanc oriental du Djebel Ramm ont dû rendre cette région sacrée dès les anciens temps. Rabbel II, dont le nom figure sur ce qui semble avoir été l'inscription dédicatoire d'un petit sanctuaire près de la source sacrée, ʿAin Shellaleh, pourrait bien être aussi le responsable de la construction du temple. Ce sanctuaire près de la source a été édifié sous la surveillance d'un personnage officiel qui écrivait en grec plurôt qu'en nabatéen (1); mais les inscriptions montrent que des Nabatéens furent employés comme constructeurs, artisans, sculpteurs et plâtriers (2). Malgré l'existence d'un village antérieur au temple, il a dû être nécessaire de faire venir des artisans de l'extérieur, peut-être de Pétra. Il serait surprenant que les artisans mentionnés par les inscriptions n'aient eu que le travail apparemment fort simple de construire le petit sanctuaire de ʿAin Shellaleh; on doit sans doute leur attribuer aussi la construction de l'un ou l'autre des aqueducs qui mènent l'eau de la source à une grande citerne près du village nabatéen, et enfin la construction du temple de Ramm lui-même.

L'habileté de ces artisans est confirmée par le témoignage des colonnes libres. Il est difficile de croire, si le mur B avait été réellement contemporain des colonnes, que les bases eussent été si soigneusement ciselées tout autour. On les aurait bien plutôt évidées de façon à engager les pierres du mur B tout contre les colonnes; cela aurait évité d'avoir à remplir avec du plâtre l'inévitable vide intermédiaire, et presque à encorbeller le mur pour que les pierres finissent pas toucher les colonnes (Pl. VIII *a*). Non, les colonnes sont un travail de la plus haute qualité; elles ont été dessinées et taillées pour rester libres et donc pour être vues sur toutes les faces.

Le plan de la période A, périptère sur un podium, semble exceptionnel pour un temple nabatéen. Le seul parallèle paraît être le grand temple de Pétra; encore est-il probablement postérieur à l'annexion par Rome, et donc plus tardif que la Période A de Ramm. Ce temple gît, en ruine et non fouillé, aux abords sud de l'arc triomphal. Son plan a été relevé (3) mais sa date est encore incertaine.

(1) *RB.*, XLII, 1933, p. 406.

(2) Toutes les inscriptions de Ramm sont discutées en détail par Savignac dans la *RB.*, XLI, 1932, pp. 581-597; XLII, 1933, pp. 405-422; XLIII, 1934, pp. 572-591; et dans l'article de 1935 sur le temple.

(3) W. Bachmann, C. Watzinger, Th. Wiegand, *Petra*. Berlin et Leipzig, 1921.

Il est impossible de dire combien de temps a duré la période A et on ne peut que conjecturer les raisons qui ont fait ériger le mur B, ainsi que sa fonction architecturale. Ainsi qu'on vient de le dire, un temple périptère est un cas unique dans l'architecture nabatéenne; il est donc possible que les prêtres, élément fortement conservateur, n'aient pas aimé une cella visible de toute part et réclamé une cloison pour l'entourer. Ou bien on aura simplement voulu protéger l'intérieur de l'invasion du sable. Quiconque a passé les mois d'été à Ramm connaît les rafales qui s'y produisent presque chaque jour. Avec le bruit et la vitesse d'un train express, de violentes bourrasques accompagnées d'épais nuages de sable s'abattent sur le wadi; jusqu'au début de l'après-midi elles soufflent du sud au nord, puis vers 13 h. elles font volte-face et soufflent du nord au sud, s'apaisent au coucher du soleil et recommencent le lendemain matin.

Une autre raison possible de l'érection du mur B serait la chute du toit. Le grès de Ramm est de la même espèce que celui de Pétra, c'est-à-dire cambrien; il semble même plus faible, à en juger par le pavement. Il est donc tout à fait impropre à faire des architraves. La seule pierre dure qui se trouve sur place est le granit pré-cambrien; mais il est difficile à travailler, et il eût représenté une charge trop lourde pour les colonnes de grès doux. Une bonne pierre dure de construction est fournie par le plateau calcaire du haut désert, mais on en est bien plus éloigné à Ramm qu'à Pétra, et le terrain est exceptionnellement difficile. L'architecte se voyait donc forcé de se rabattre, pour ses architraves, soit sur du bois, soir sur du grès. Son choix ne nous sera sans doute jamais connu, mais quel qu'il ait été, il n'aura pas surmonté l'épreuve. On remarquera à ce propos que les colonnes, à supposer qu'elles occupent encore leur position originale de la période A, ne sont pas équidistantes; ainsi l'espace entre 2 et 3 est plus large d'environ un demi-mètre que l'espace entre 1 et 2. Dans ces conditions certaines architraves ont dû avoir une portée plus grande que d'autres.

Admettons donc que les architraves ont cédé, amenant la chute du toit. Puisqu'on ne disposait d'aucun matériau qui n'eût pas déjà été essayé, on aura pris le parti d'ériger un mur où une application de plâtre figurerait la moulure de l'architrave et qui empêcherait le retour d'un pareil accident. Il faut pourtant reconnaître que le mur ne donne pas l'impression d'être fait pour soutenir une charge; peut-être était-il tout de même assez fort pour supporter les traverses du toit.

2. *Période B.* Temple pseudo-périptère avec une cella rectangulaire à l'intérieur d'une cour fermée, le mur de clôture ayant apparemment des colonnes engagées. Ce plan peut être appelé typique d'un temple nabatéen, à savoir une cella presque carrée dans une cour fermée de même forme.

On n'a retrouvé jusqu'à présent aucun chapiteau pour les colonnes, ni complet ni en fragments. Pour expliquer ce fait je puis seulement suggérer que, lors de la construction du mur B, on aura supprimé les chapiteaux pour éviter d'avoir à les ajuster dans le mur. Une série compliquée de rapiéçages en plâtre, possible à la rigueur pour raccorder l'assise inférieure aux bases des colonnes (point K de la section), n'aurait pu suffire ici, en ce point très important où le mur joint le toit. C'est pourquoi on aura renoncé aux chapiteaux. Trois solutions s'offraient alors : ou bien ajouter aux colonnes un autre tambour pour leur rendre la hauteur voulue, ou bien abaisser le toit de la hauteur des chapiteaux, ou bien faire passer le mur B au-dessus des colonnes en l'ornant de chapiteaux engagés en plâtre. Malheureusement, on ne pourra peut-être jamais savoir laquelle de ces solutions a été adoptée, car aucune des colonnes ne se dresse plus à sa hauteur originelle. Il pourrait se faire cependant que des fragments des chapiteaux originaux soient retrouvés, soit parmi les débris de blocaille, soit dans les fondations de la cour (voir la section A-B).

De la période B non plus on ne peut dire combien de temps elle a duré. Sa fin est venue quand le poids mort du mur B s'est mis à faire pression sur les pierres du stylobate jusqu'à les déloger. La poussée verticale du mur B vers le bas aurait aidé à consolider le stylobate si celui-ci avait été fait entièrement de grands et longs blocs. Or la pierre qui s'est déplacée quand nous avons démantelé le mur C donnait l'apparence d'être une pierre courte, ravalée plutôt brusquement derrière sa face extérieure. Bien que le manque de temps nous ait empêchés d'acquérir une certitude, nous avons eu l'impression, en replaçant la pierre dans sa position normale, que la seconde assise du stylobate était faite en cet endroit de deux blocs placés dos à dos, auquel cas la pression du mur B devait s'exercer juste entre elles. La pierre intérieure ne pouvait évidemment pas bouger, mais la pierre extérieure le pouvait, et la façon dont elle s'est comportée, quand le mur contre-boutant a été enlevé, prouve qu'elle a jadis effectivement bougé. C'est alors qu'on aura construit à la hâte le mur C contre la face externe du stylobate, pour l'empêcher de se désagréger.

3. *Période C.* Une cella presque carrée à l'intérieur d'une cour enceinte, de forme semblable, entourée sur trois côtés de chambres extérieures.

Quand le mur C fut hâtivement érigé pour contre-buter le stylobate, on ne lui donna probablement d'abord que la hauteur de ce dernier : en effet, bien que ses deux assises inférieures ne correspondent pas exactement à celles du stylobate, cependant le sommet de la troisième assise est de niveau avec le pavage du temple. Par ailleurs, le mur latéral extérieur de la chambre A est lié au mur C, peut-être afin de contre-buter plus fortement l'angle de façade du stylobate, tandis que les autres murs latéraux des petites chambres ne sont pas liés au mur C mais s'appuient simplement sur sa face externe. Ce fut donc sans doute à cette période qu'on décida d'élever le mur C jusqu'à la hauteur du toit, avec un remplissage de blocaille entre sa face interne et la face externe de B, et qu'on ajouta les petites chambres sur tout le pourtour (voir le médaillon du plan). Au point où le mur extérieur de la chambre A est lié au mur C, il y a un bloc réemployé qui porte une moulure architecturale. Nous n'avons pu examiner le bloc d'assez près pour l'identifier, mais sa seule présence prouve sans doute possible que le temple avait connu auparavant une sérieuse catastrophe.

L'intérieur de la cour du temple, l'enduit peint, les semi-colonnes à présent engagées, avec leurs deux tiers supérieurs recouverts d'un plâtre qui simule des cannelures, et leur tiers inférieur avec un enduit lisse et peint, tout cela est bien décrit, illustré et restauré par Horsfield et Savignac (1). Cette forme de stuc décoratif peint pour imiter du marbre a dû se diffuser d'Égypte où elle avait pris naissance au début de la période ptolémaïque.

Fouilles. Section A-B. Nous décidâmes ensuite de pratiquer une série de sections allant de la façade du temple au mur arrière de la cella. Cela fut réalisé par les trois tranchées A-B, C-D, E-F (voir le plan et les sections correspondantes).

Nous nous trouvions embarrassés par la phrase suivante : « De l'état extérieur originel de notre édifice, il n'y avait que fort peu d'indication; rien ne reste non plus des escaliers en façade, s'il en exista jamais, ce que rien n'atteste; leurs blocs n'auraient sans doute pas été de bien grand calibre; assemblés avec une liaison plutôt défectueuse et posés sur la sable, ils furent évidemment arrachés de vieille date comme pierres plates d'utile remploi (2). »

(1) *RB.*, XLIV, 1935, pp. 251-253, fig. 3, 6, 7.
(2) *RB.*, XLIX, 1935, p. 274.

La tranchée A-B, primitivement large d'un mètre et longue de deux, fut creusée en face du centre du temple, menant vers la plate-forme à l'endroit où les degrés de l'entrée auraient dû se trouver. De fait, ces degrés furent bientôt repérés, bel et bien *in situ*. La tranchée dut être élargie pour permettre de retirer de gros blocs qui étaient couchés sur les degrés, et de plus en plus allongée, ce qui obligea à déplacer une partie des déblais de Horsfield. Dans son état final la tranchée A-B avait 1,50 m de large au haut de l'escalier, 2 mètres de large à l'extrémité de l'avant-cour, 4,50 m de long et 1,50 m de profondeur (plan, section A-B).

D'une avant-cour on accédait au temple par une volée de huit degrés bas montant en pente douce (Pl. VIII *b*), ayant 19 cm de hauteur moyenne et 50 cm de giron. Les cinq degrés supérieurs ont été fort abîmés, leurs arêtes brisées; du deuxième en descendant seules les fondations sont en place. En revanche les trois degrés inférieurs sont en excellente condition et d'exécution soignée.

Les degrés supérieurs ont souffert ce dommage quand la façade du temple s'est écroulée, déversant sur eux et jusque dans l'avant-cour une avalanche de lourde maçonnerie. Deux pierres de fort calibre gisaient sur les cinq degrés supérieurs (voir le plan). La plus élevée était un bloc plat taillé comme un seuil ou un linteau. Il était brisé, mais avait juste un mètre de longueur et environ 25 cm de hauteur, la feuillure étant à peu près de 12 cm. L'ayant retourné, nous trouvâmes sur son flanc un graffite nabatéen. Il fut traduit par Mr. Strugnell et sera publié par lui avec tout le reste de la matière épigraphique dans le rapport complet de l'exploration. Il suffira de dire ici qu'il a la brièveté usuelle chez les Nabatéens. *Paix! Bonne chance!* L'autre pierre était simplement un bloc énorme et fruste, avec un coin en angle droit à une extrémité, dont la face extérieure portait la taille diagonale accoutumée. A part le fait évident que cette face extérieure de l'angle était la seule partie du bloc destinée à être visible, je ne puis suggérer quelle a pu être sa fonction architecturale. Cette pierre était trop lourde pour que nos cinq hommes pussent l'emporter; on se contenta donc de la dresser, d'examiner si elle portait des graffiti, puis elle fut laissée là. Actuellement son bout dépasse de la tranchée partiellement remplie. Si elle doit rester ainsi, que les futurs visiteurs de Ramm veuillent bien se rappeler qu'il ne s'agit ni d'un bétyle ni de rien qui ait affaire avec Douchara!

Une petite partie seulement de l'avant-cour a été dégagée, au pied des degrés. Il semble que toutes les pierres du pavage ont été dérobées

dès l'antiquité, mais les fondations sont en place, intactes, sauf un trou peu important (voir le plan, section A-B, et Pl. VIII *c*). Ces fondations consistaient en une couche de ciment sablonneux — si une telle expression est permise — extrêmement dure, où se trouvait noyé un lit de petits fragments et paquets de plâtre, de tessons et de quelques petites pierres : fondations classiques pour un pavement selon les recommandations de Vitruve au Ier siècle avant Jésus-Christ (1). Une légère coupe fut pratiquée dans ce mélange, mais profonde de quelques centimètres seulement et ne pénétrant pas toute l'épaisseur. Nous en avons tiré, outre des pierres et des tessons, quelques fragments de plâtre peint dont un petit morceau avec un angle sur sa face externe indiquant qu'il pourrait bien avoir fait partie du plâtre à cannelures d'une des colonnes du temple.

Ces fragments semblent attester un replâtrage de l'intérieur du temple, et un renouvellement du sol de la cour qui a dû se faire à peu près au même moment. Ce fut probablement au commencement de la période C, car c'est le mouvement du stylobate qui aura fissuré le revêtement de plâtre du mur B, même s'il n'a pas amené l'écroulement du mur lui-même. S'il en est bien ainsi, cela signifie que la décoration de plâtre restaurée par les précédents fouilleurs est celle de la dernière période. Or elle porte un dipinto nabatéen où on lit une année de date 41 (2), que des considérations d'ordre épigraphique et architecturale font rattacher, non au long règne d'Arétas IV, mais à l'ère de Bosra, ce qui donne l'année 147 ap. J.-C.

Il se peut que l'avant-cour primitive ait reposé simplement sur le sable et se soit détériorée, si bien que, lors des transformations de la période C, avec son nouveau mur, ses chambres extérieures et son replâtrage, on aura décidé de réaménager aussi la cour. S'il y a des tessons et des fragments de plâtre dans les fondations de l'avant-cour, ce peut être simplement parce qu'on aura trouvé commode ce moyen de se débarrasser des débris provenant des réparations de l'intérieur; c'était d'ailleurs tirer parti de ce bon matériau fortifiant et liant, selon la méthode alors reçue. Mais il se pourrait aussi que, du seul fait de leur présence antérieure dans le temple, ces fragments aient contracté une sorte de caractère sacré qui exigeait de les maintenir à l'intérieur de l'enceinte. J'ai suggéré pour cette même raison que

(1) Vitruve, *Sur l'Architecture*. Edit. Loeb, Vol. II, livre VII, ch. I, 1. *Des pavements*, p. 81.

(2) *RB.*, XLIV, 1935, pp. 265-268 et pl. X, 1*b*.

des morceaux des chapiteaux disparus se retrouveront peut-être quelque part, dans les murs, dans les fondations ou sous la cour.

Pour connaître toute l'histoire de l'avant-cour il faudrait poursuivre la fouille. Dans le petit trou constaté au fond de la tranchée (Pl. VIII *c*) on aperçoit des pierres qui se trouvent au-dessous du niveau de fondation; cela devrait être examiné de plus près. D'autre part l'escalier et l'avant-cour pourraient apporter d'intéressants indices pour la reconstruction de la façade du temple, car la plupart des pièces de son architecture y seront tombées.

Section C-D. Cette tranchée fut creusée à partir du sommet de l'escalier jusque devant la cella, déblayant le petit dépôt encore non touché qui recouvrait le pavement. A notre grande surprise un beau pavement est apparu, fait de blocs de grès hexagonaux, taillés très exactement et soigneusement agencés, et se terminant bien proprement par des demi-blocs au bord de la cella IX *a*. Le Professeur Carswell en a dessiné le plan avec beaucoup de soin et de précision dans le détail; l'étude de ce plan fera connaître toutes les particularités de ce pavement mieux qu'une description verbale : le rapiéçage à droite de la cella, le double bloc à la jonction avec le bloc rectangulaire près du point P, et les irrégularités des rencontres entre blocs rectangulaires et blocs hexagonaux.

La section a révélé des couches superficielles et quelques régions brûlées, probablement des foyers de nomades. Après avoir dessiné cela, nous nettoyâmes d'autres parties du pavement afin de connaître son extension et d'examiner sa rencontre avec le pavage rectangulaire. Il courait depuis le devant du temple jusqu'à une ligne d'aplomb avec l'avant de la cella, mais avec un léger retrait du côté sud. La cella requiert un plus ample examen, il faudrait étudier sa relation avec le pavement et rechercher peut-être les fondations d'un mur antérieur; mais ceci dépassait le propos de notre petite fouille. Sur les côtés, les jonctions avec le pavage de blocs rectangulaires sont étranges; celui-ci présente, du côté sud, un rapiéçage manifestement plus tardif qui se projette en forme de carré au milieu des blocs hexagonaux; disposition qui ne se reproduit pas du côté nord. De même, à la rencontre avec la marge de pierres rectangulaires qui borde le stylobate de chaque côté de la cour on n'a pas une largeur uniforme; au sud, le pavage hexagonal commence à 75 cm de la face intérieure du mur, tandis qu'au nord cette distance est de 1,75 m.

Cette mise à jour du pavement détruit encore une conjecture de Horsfield selon laquelle il y avait deux colonnes additionnelles entre la

cella et les deux colonnes centrales de la façade (1). Il n'y a sur le pavement aucun indice d'emplacement de ces colonnes, et il est bien certain que ces deux blocs de grès hexagonaux auraient été mis en pièces par le poids de telles colonnes, si elles avaient effectivement existé.

Dans l'état présent de notre connaissance, qui ne va pas loin, ce pavement en hexagones est un cas unique dans l'architecture nabatéenne, bien qu'il n'ait rien d'exceptionnel pour d'autres régions à la même époque. Vitruve, qui écrivait durant le 1er siècle avant J.-C., mentionne dans son chapitre sur les pavements (2) l'usage de losanges, de triangles, de carrés et d'hexagones; et on peut présumer que le pavage de type géométrique sera venu d'Égypte aux Nabatéens en même temps que le stuc peint de hardis dessins géométriques qui imitent le marbre. Dans ce même contexte, Vitruve dit à propos des peintures murales que les anciens, après avoir d'abord utilisé le stuc poli, se sont mis ensuite à imiter la variété et l'arrangement de l'incrustation de marbre (3).

Le soin avec lequel les hexagones ont été taillés et placés ne suggère pas le travail généralement bâclé qui est manifeste dans tout ce qui relève de la période C. Le léger retrait visible au sud de la cella, si on le considère en relation avec les marges inégales sur chacun des côtés, suggère aussi pour le pavement lui-même une date plus ancienne. Les irrégularités apparentes pourraient n'être dues qu'à l'établissement d'autels et bétyles variés près de la façade de la cella, mais ces compléments seraient sans doute postérieurs au pavage (4). Il se peut que les marges inégales aient été occasionnées à la fin de la période B quand on aura dû examiner le stylobate sur les deux côtés afin d'apprécier l'étendue du dommage après qu'il eut bougé. En ce cas, les hexagones allaient primitivement jusqu'au stylobate et auront été détruits à ses abords durant les restaurations de la période C. Ceci reporte le pavement à tout le moins dans la période B, époque où, de concert avec l'enduit de couleurs vives représentant des losanges, des panneaux et des lignes, il a dû faire une impression frappante. Cependant l'originalité qui semble distinguer ce pavement dans l'architecture nabatéenne, le soin avec lequel il a été posé, et jusqu'à ces blocs hexagones de couleur pourpre placés à inter-

(1) *RB.*, XLIV, 1935, p. 274 et pl. XI.
(2) Vitruve, *op. cit.*, p. 83.
(3) Vitruve, *op. cit.*, p. 103. Livre VII, ch. v, 1. *Sur la peinture murale.*
(4) La section OP sur le plan montre l'état actuel du bétyle; cf. *RB.*, XLIV, 1935, fig. 9 et 10.

valles apparemment réguliers dans le champ d'un blanc prédominant afin de faire plus joli, tout cela invite certainement à remonter à l'époque la plus ancienne, quand un architecte de talent aura introduit dans ce temple isolé des traits d'un hellénisme frappant. Si le temple a été fondé durant le règne de Rabbel II, et si l'on choisit une date vers le milieu de ce règne, alors ce pavement avait déjà environ 50 ans en 147 ap. J.-C. lorsque le dipinto fut peint sur le dernier revêtement, ce qui représente un âge raisonnable pour des pierres si douces. Durant la période C les habitants n'avaient plus grand soin, et c'est alors qu'aura commencé le rapiéçage avec des blocs rectangulaires.

Section E-F. N'en déplaise à l'affirmation : « Ces dalles (de la cella) reposant sur le sol vierge, marquent donc bien le niveau primitif du sanctuaire » (1), nous avons complété notre section est-ouest en creusant une tranchée E-F à l'intérieur de la cella. Bien qu'elle ait coupé le sanctuaire en deux, les murs ne furent pas touchés. Le pavage a été probablement enlevé par Horsfield, mais sa ligne originale est encore perceptible par des fragments près de la façade et des murs latéraux. Après avoir ôté la couche de sable accumulé par le vent, nous avons rencontré les niveaux suivants, tous au-dessous du pavage :

1. Terre brune brûlée, avec quelques tessons. Un certain nombre de fragments de panses de marmites à côtes. Ils évoquaient les restes d'un foyer domestique, plutôt que ce qu'on s'attendrait à trouver sous le sanctuaire d'un temple.
2. Pierres, restes de murs.
3. Terre brune brûlée, avec des perles, des coquillages, des fragments de bronze et de verre, une monnaie de bronze et quelques petits os d'animaux.
4. Sable rouge dur, niveau du sol primitif.
5. Sable stérile.

Description des objets trouvés dans la tranchée E-F.

1. Une petite monnaie de bronze. Diam. 14 mm. Elle est malheureusement si détériorée qu'on ne peut rien en dire de certain. On croit apercevoir la faible trace d'une tête, et peut-être un cercle de points tout le long du bord extérieur. La dimension convient bien pour une des petites émissions nabatéennes, mais le périmètre n'est pas aussi anguleux qu'elles l'ont d'ordinaire. Les seules autres possibilités

(1) *RB.*, XLIV, 1935, p. 248.

sont : ou séleucide, ou romain du IVe siècle; mais la deuxième n'est pas probable, à moins que la monnaie ait pu glisser à travers quelque fente du pavement jusqu'au remplissage de pierres sous-jacent.

2. Seize perles, une en pierre et quinze en pâte de verre, plus un petit coquillage (Pl. IX *b*) :

a) une grosse perle en pierre, grossièrement arrondie, faite probablement avec quelque cristal noir tiré du granit des environs. Extrêmement polie, elle est légèrement brune et opaque; elle porte quelques profondes égratignures; la perforation a été pratiquée par les deux bouts;

b) perle grossièrement arrondie, avec une glaçure presque disparue sur une pâte dure et blanchâtre; la perforation est plus large d'un côté que de l'autre;

c) composition comme *b*, légèrement plus grande;

d) noyau de pâte blanche; toute la glaçure est partie; perforation plus large d'un côté;

e) noyau de pâte d'un blanc légèrement teinté; petite perle ronde un peu aplatie aux extrémités; perforation plus large d'un côté;

f) perle d'un blanc légèrement teinté, de forme plutôt cylindrique; glaçure détériorée qui se voit à la cassure; perforation plus large d'un côté;

g) perle ronde avec extrémités aplaties; faibles mouchetures de glaçure encore adhérentes au noyau de pâte; perforation plus large d'un côté;

h) perle blanchâtre de forme cylindrique; il ne reste que le noyau de pâte, la glaçure ayant été entièrement rongée; perforation plus large d'un côté;

i) petite perle de pâte brunâtre; glaçure disparue; côtés parallèles; perforation plus large d'un côté;

j) petite perle de pâte jaunâtre; quelques faibles vestiges de glaçure; perforation plus large d'un côté;

k) petite perle ronde; verre bleu passé sur un noyau fondu blanc;

l) grosse perle d'un bleu brillant avec glaçure presque disparue; elle n'a pas été entièrement fondue comme en *k*, et son noyau reste de pâte comme dans les autres perles;

m, *n*, *o*) trois perles minuscules, deux avec un vernis bleu terne et l'autre n'ayant plus que son noyau de pâte;

p) petit coquillage.

3. Trois petits clous de bronze, longs de 1 cm en moyenne.

4. Deux morceaux d'un épais fil de bronze tressés et formant une boucle à chaque extrémité.

Divers coquillages marins, de petits fragments de poterie comprenant de la céramique peinte et du verre, enfin un morceau minuscule de coquille d'œuf d'autruche avec polissage d'un jaune riche.

Ces trouvailles laissent penser que le temple a été bâti sur l'emplacement d'anciennes maisons. Aucun de ces petits objets n'évoque un dépôt de fondation, ils sont purement domestiques. La stratigraphie elle-même est du genre qui dénonce une occupation régulière : des dépôts sombres d'occupation recouvrant des sols plus durs. Les niveaux vont remontant vers l'arrière de la cella et mènent probablement à quelque mur qui fut détruit lors de la construction du temple. Aucun des niveaux ne se continue au-delà du point indiqué sur la section E-F, point où le terrain a été bouleversé et ne présente qu'un remplissage non stratifié de sable compact. Peut-être y eut-il là une tranchée creusée pour enlever le mur d'une maison antérieure, ou peut-être cela a-t-il quelque chose à voir avec la fondation de la cella. Les pierres en (3) coupent les niveaux d'occupation et doivent avoir appartenu à quelque construction postérieure à ces niveaux mais antérieure à la cella. Il faudrait ici un plus ample examen. Notre petit sondage dans le sable stérile n'a pas touché au mur arrière de la cella, car le problème de celle-ci et de ses fondations requiert un travail plus considérable. Mais la mauvaise qualité de ce mur suffit à faire penser qu'il n'est pas de la cella originelle. Les parties qui en restent ressemblent plutôt au mur B; les pierres de la face externe sont taillées à joints étroits, très bien dressées et appareillées, tandis que la face interne est fruste et cache ses défauts sous un revêtement de plâtre. La cella était couronnée d'une moulure de grès dont les vestiges gisent tout alentour.

Bien que le sondage n'ait pas fourni la preuve d'un sanctuaire antérieur, il reste possible qu'il y en ait eu un, à peu près sur le plan de l'actuel. Le retrait du pavage hexagonal a déjà été signalé, et l'on doit expliquer les deux grosses pierres qui se voient dans la section en avant du point F, où elles se projettent en avant du mur de fond de la cella. Elles peuvent être simplement des fondations pour le pavage de la cella, qui reposait, semble-t-il, sur l'assise supérieure; mais on voit deux assises et c'est trop important pour un rôle si modeste. Alors il se pourrait bien que ces deux pierres appartiennent à un mur plus ancien; cela reste à voir.

Conclusions. Une première période du temple de Ramm distincte de la période B ne peut être qu'une hypothèse, qui n'est nullement

prouvée. Il y a pourtant des indices qui parlent en faveur de deux périodes : la façon maladroite dont le mur B est assemblé avec les colonnes, le mince coussin de mortier de sable par lequel il repose sur le stylobate, enfin la très remarquable facture des colonnes comparée à la pauvre qualité du mur.

Un vrai temple périptère construit par les Nabatéens avant l'annexion par Rome est un cas unique, du moins pour notre maigre information. Le seul autre exemple connu est le grand temple de Pétra. Celui-ci est situé dans un immense téménos; la cella dressée sur un podium rectangulaire très long est entourée d'un péristyle; l'entrée fait face au nord (1). Bien que non fouillé, ce temple peut être assigné avec probabilité à une date postérieure à 106 ap. J.-C., car il semble s'aligner sur le *cardo* romain et s'intégrer dans le plan général de la ville tel qu'il a été établi peu après l'annexion.

Nous ne connaissons pas la date de fondation du temple de Ramm et pouvons seulement la déduire d'une inscription dédicatoire qui se trouve près de la source, à savoir durant le règne de Rabbel II (2), entre 70 et 106 ap. J.-C. L'inscription donne toute la titulature royale du monarque ainsi que les noms de ses deux épouses Gamilat et Hagiru. Bien que la date soit endommagée, il semble clair qu'il s'agit de la deuxième décade du règne de Rabbel, et la mention de sa seconde femme Hagiru parle certainement contre le tout début de son règne. Cette inscription du petit sanctuaire de ʿAin Shellaleh n'implique pas nécessairement, — encore que la supposition soit des plus naturelles, — que le temple date aussi de la même époque; il pourrait être antérieur. Pourtant, nous l'avons déjà fait remarquer, la présence d'un grand nombre d'artisans à proximité, quand le petit sanctuaire fut construit, rend très vraisemblable que le temple ait été bâti au même moment. Ainsi, la deuxième décade du règne de Rabbel fournit la date la plus tardive possible pour la fondation de la période A du temple. Par ailleurs la dernière date qui se rencontre dans le temple est celle du dipinto nabatéen sur le dernier revêtement de plâtre, et elle indique 147 ap. J.-C. (3). En admettant que Rabbel II ait fondé le temple à un moment où il était marié avec Hagiru, cela donnerait environ 50 ans de durée pour les deux premières périodes du temple. En ce cas, la période finale, la plus forte, aurait duré aussi longtemps, ou même jusqu'au commencement du III^e^ siècle ap. J.-C. A un moment donné de ce siècle, le déplacement des routes de commerce vers

(1) Bachmann et al., *op. cit.*, 1921, pp. 41-45; Beilage II.
(2) *RB.*, XLII, 1933, pp. 407-411 et fig. 2.
(3) Voir p. 80.

l'Égypte et vers Palmyre, avec la lente mort qui s'ensuivit pour Pétra et son réseau, aura fait tomber le temple de Ramm en désuétude, mais pas encore en ruine.

Horsfield mentionne « la découverte sur le sol d'une quantité de cendres de bois » (1). Cela est important, car les fouilleurs semblent n'avoir dégagé le pavement du temple en aucun endroit, bien que l'extrême bord externe du stylobate sud ait été visible (2). Si le bois brûlé en question se trouvait au niveau du sol de Horsfield, c'est que le temple abandonné a gardé son toit durant un temps assez long pour permettre à une couche de sable de 10 cm et à des niveaux laissés par des nomades de s'accumuler sur le pavement avant l'incendie et la chute de ce toit. En fait pourtant, le stuc peint ne porte aucune trace de brûlure ou de noircissement. Bien qu'il y ait des plaques de cendre juste au-dessus du pavement, elle ne rendent pas compte de toute une toiture en flammes. Si l'on admet cependant que le toit est tombé sur une couche de sable de plusieurs centimètres, cela pourrait bien expliquer la condition extrêmement friable des blocs du pavage, qui tombent en poussière sous la brosse la plus douce : en effet ils auraient été soumis à une très forte chaleur, tout en restant protégés du contact des débris en flammes. Il est difficile de comprendre pourquoi le pavement du temple n'a jamais été fouillé; c'est peut-être que les fouilleurs, une fois enlevée la maçonnerie écroulée, et découvert le sommet de la couche de sable accumulé avant la chute du toit, ont cru que c'était le sol. Cette erreur, et cette autre qui leur a fait confondre la surface actuelle du désert avec celle du temps des Nabatéens, en réalité à 1,50 m plus bas, suffisent à expliquer qu'ils se soient trompés sur l'absence de fondations et l'absence d'un escalier d'entrée.

Nous savons par la tranchée G-H qu'à un certain moment, probablement au IVe siècle, une structure en briques fut construite, ou bien que les murs de la chambre A furent réparés et rebâtis avec des briques, et que ces chambres réparées servirent probablement d'habitations (section G-H). Quand les murs de briques tombèrent à leur tour, ce fut vraiment l'abandon du temple, et c'est alors sans doute que les Thamoudéens vinrent griffonner leurs noms sur l'enduit craquelé et écaillé.

Quand le temple est entré dans sa période B, son plan est devenu celui d'un temple nabatéen typique. Quoi qu'il en soit du nombre et

(1) *RB.*, XLIV, 1935, p. 275.
(2) *Ibid.*, pl. VII.

de la grandeur des bâtiments subsidiaires et des cours à l'intérieur du téménos, ce plan demeure toujours le même. C'est essentiellement une cella carrée, ou presque carrée, qui se dresse au centre, ou légèrement vers le fond, d'une cour entourée de murs qui a la même forme que la cella. L'origine de la forme du temple nabatéen est encore matière à conjecture, car elle ne s'accorde à aucun des canons classiques de proportions. La plupart des théories suggèrent que les hauts lieux de plein air taillés dans le rocher sont les sanctuaires primitifs; mais de plus amples connaissances seront nécessaires avant d'atteindre une conclusion définitive. Assurément, l'autel principal du fameux haut lieu de Pétra offre un bon parallèle à la forme du temple nabatéen, mais on ne peut dire s'il en est ou non le prototype. Les bâtiments sacrés sont toujours conservateurs dans leur plan. Le sanctuaire primitif est transposé en construction de pierre, mais les éléments originaux sont préservés. Des temples nabatéens ayant ce plan de base sont connus en maints endroits autres que Pétra, dans les parties septentrionale et centrale de l'empire nabatéen, tandis que la partie méridionale qui descend jusqu'à Méda'in Saleh attend une exploration plus complète.

Dans la partie septentrionale, le temple de Ba'al Shamin à Si' est typique; une inscription le date de 33 av. J.-C. (1). Encore à Si' et à l'intérieur du téménos de Ba'al Shamin, il y a le temple plus petit de Douchara, qui est aussi typiquement nabatéen et remonte de même à la fin du Ier siècle av. J.-C. (2). A Sûr on trouve un temple qui a le même plan essentiel, « built in the beautiful and unmistakable manner of the first centuries B. C.-A. D. » (3); ce temple, qui est nabatéen, n'est daté que par ces considérations architecturales. Il y a encore un temple nabatéen à Saḥr, non daté, mais avec des éléments d'architecture romaine et nabatéenne (4); et il y en a presque certainement un à Umm el-Jemal (5).

Dans la partie centrale du royaume nabatéen, le temple de Tannûr se trouve dans le wadi el-Ḥesā (6); le rapport final n'est malheureusement pas encore publié, mais des copies des plans sont déposées au Rockefeller Museum de Jérusalem (7). Ce temple aussi a eu trois

(1) E. Littmann, dans *SYRIA. Publication of the Princeton University Archaeological Expeditions to Syria in 1904-1905 and 1909.* Division IV A, inscr. n° 100, pp. 76-78.
(2) H. C. Butler, *SYRIA*, Div. II A, pp. 389-390.
(3) *Ibid.*, p. 428.
(4) *Ibid.*, pp. 441-442.
(5) *Ibid.*, p. 155.
(6) N. Glueck, *BASOR.*, **67** (oct. 1937), pp. 6-16 et 6 figures.
(7) Je dois à la courtoisie de Mr. Yusef Sa'ad, Conservateur du Musée Rockefeller à Jérusalem, d'avoir pu les consulter.

a. — Vue générale du mur sud et d'une partie de la cella, avant les fouilles.

b. — Face extérieure du mur B, appuyée contre la blocaille du mur C.

TEMPLE DE RAMM.

a. — Section I–M : au-dessus du pavement dépôt couvrant une tombe

b. — Colonne 2; à sa gauche la seule pierre encore *in situ* du mur B entre les colonnes 1 et 2. L'enduit peint descend jusqu'au stylobate et sous la plus basse moulure de la base de la colonne.

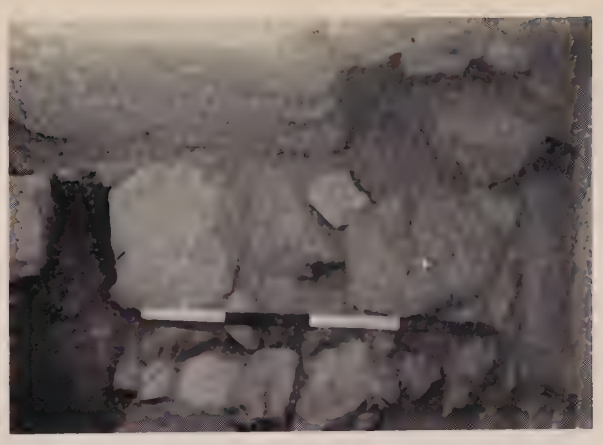
Temple de Ramm.

a. — Section G-H à travers le stylobate; mortier et paquets de plâtre sur lesquels reposait le remplissage du mur C.

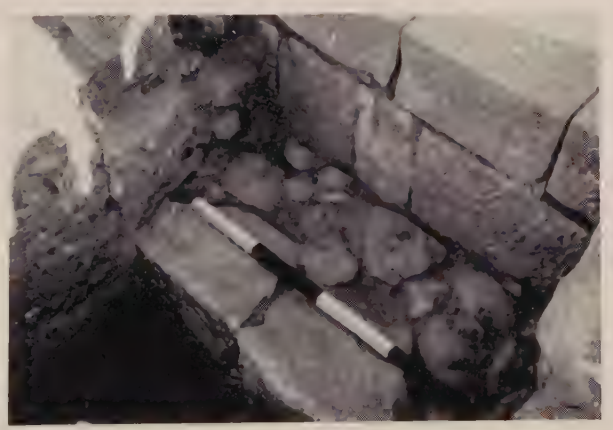
b. — Le stylobate contre-buté par le mur C; entre eux un remplissage de pierres bien tassé.

TEMPLE DE RAMM.

a. — Face externe du mur C, à laquelle adhère encore une pièce de l'enduit.

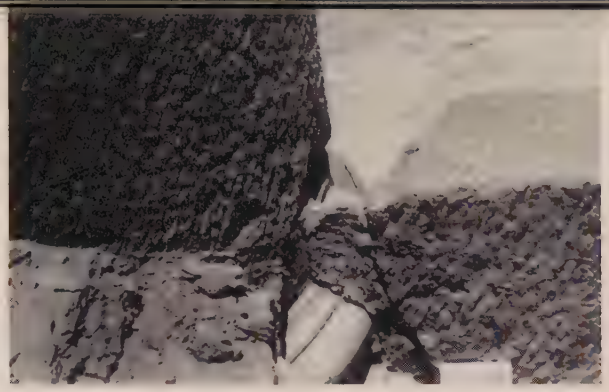


b. — Assise supérieure des fondations du mur C contre l'assise inférieure (plinthe) du stylobate.

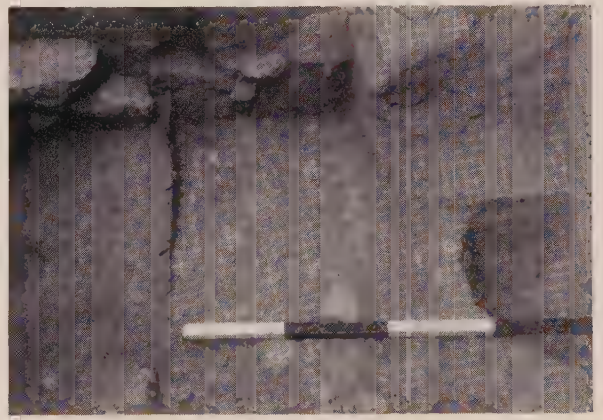


c. — Face externe du stylobate, après enlèvement de deux assises du mur C. La pierre sur la droite dans la seconde assise est celle qui a bougé quand l'assise suivante de C

d. — Après enlèvement du mur C et de ses fondations apparaissent la plinthe du stylobate et les dalles qui couvraient les fondations du temple.

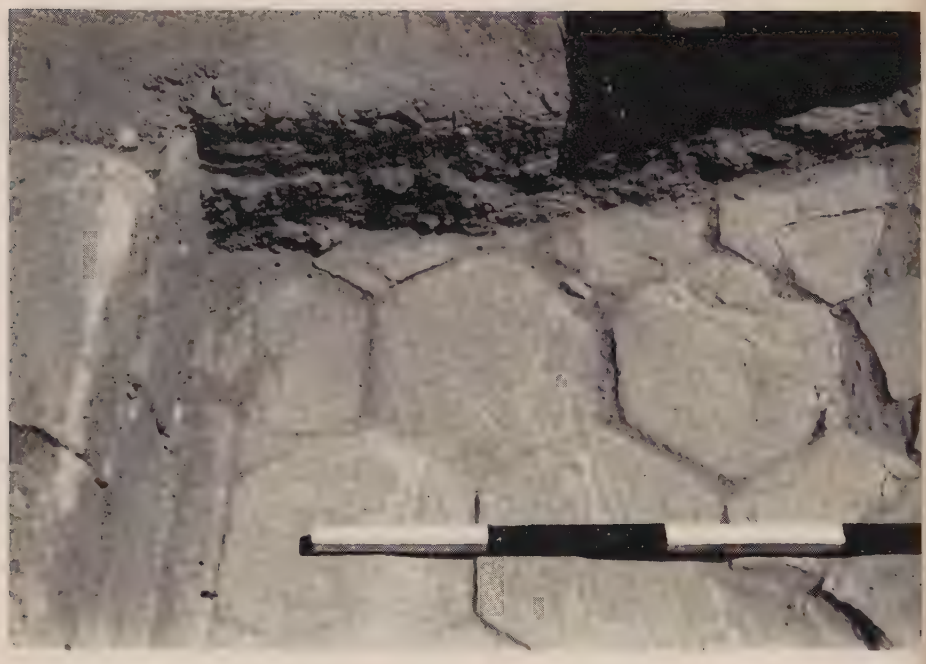


a. — Jonction du mur B avec la base de la colonne 2 : la pierre a été entaillée pour éviter les moulures de la base, et un bouchon de plâtre obture l'intervalle.



c. — Sous le pavement disparu de l'avant-cour, couche de ciment sablonneux, avec paquets de plâtre, tessons et petites pierres. Dans le trou à droite, blocs de pierre au-dessous des fondations.

b. — Volée de huit degrés menant de l'avant-cour au temple.



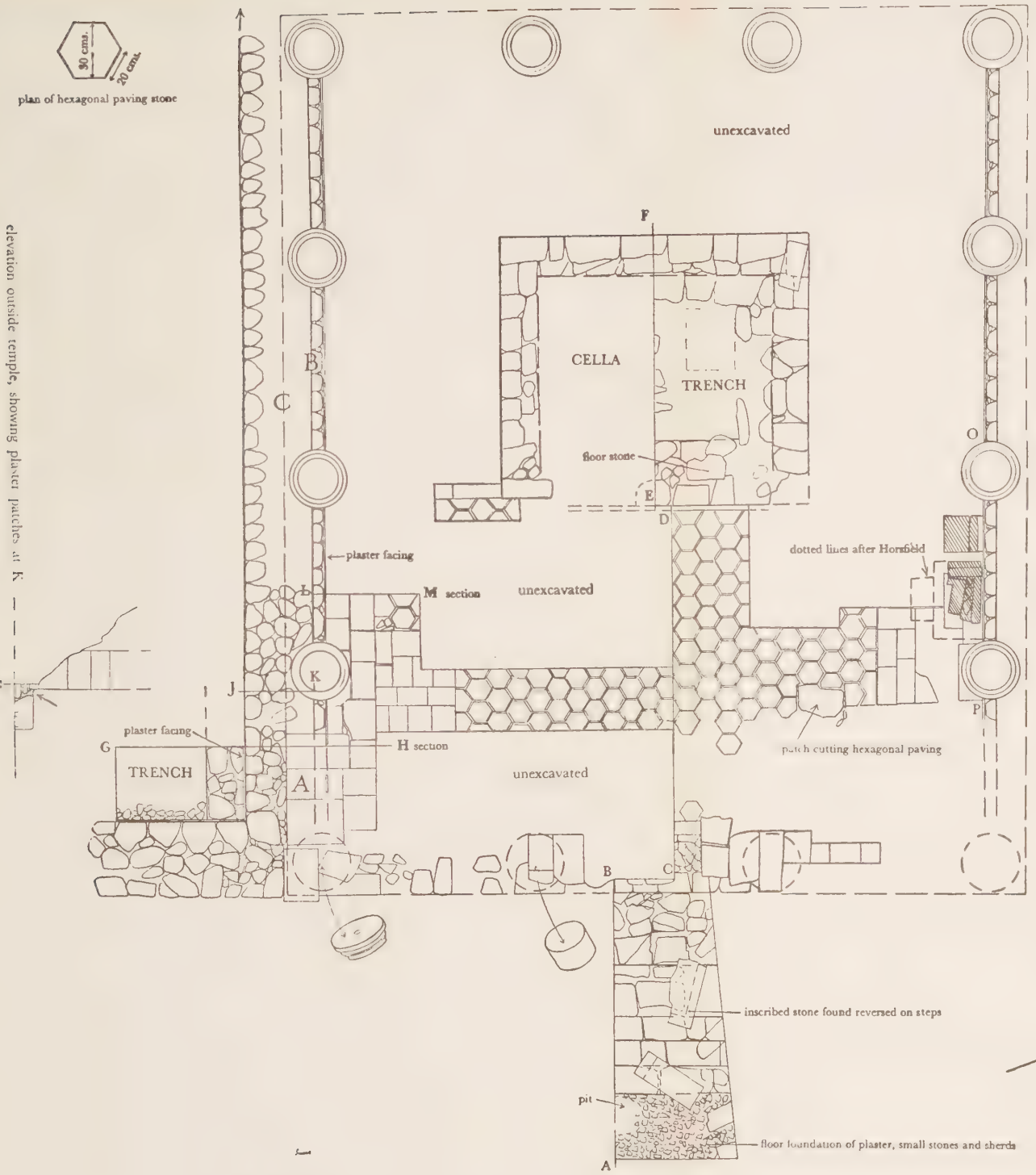
a. — Blocs hexagonaux pavant la cour du temple.

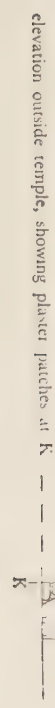
b. — Perles trouvées dans la tranchée E-F.

Temple de Ramm.

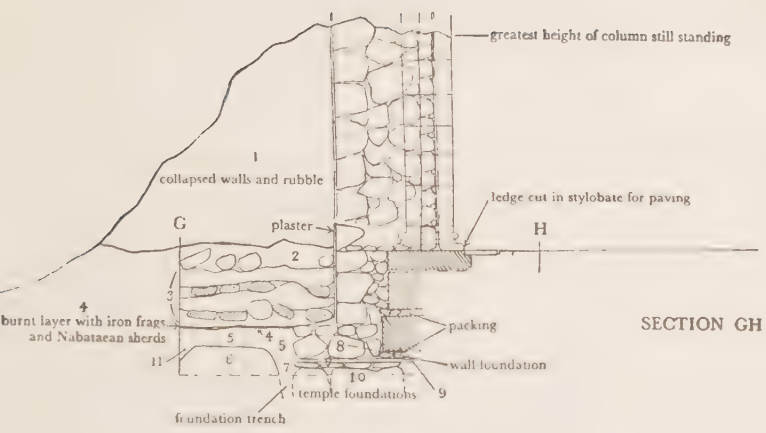
NABATAEAN TEMPLE IN THE WADI RUMM

PLAN

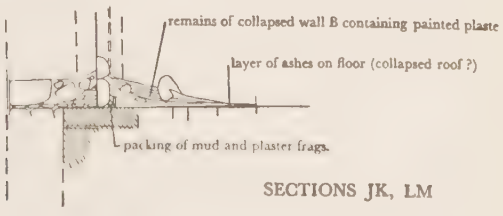




SECTIONS AB, CD, EF

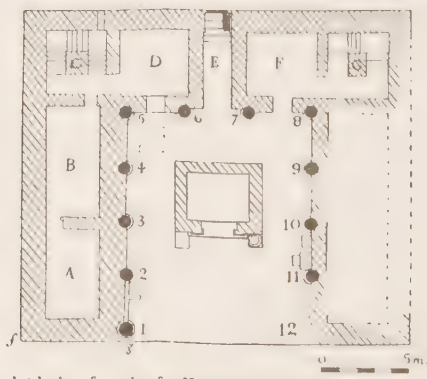


SECTION GH



SECTIONS JK, LM

scale 1 2 3 4 5 metres



sketch plan of temple, after Horsfield and Savignac (R.B. 1935)

périodes, la première remontant à 7 av. J.-C. d'après une inscription d'Arétas IV (1). Il a le même plan de base que les autres, mais, dans une étape ultérieure, de petites chambres ont été bâties sur tout son périmètre, si bien qu'à la fin il présentait une étroite ressemblance avec la période C de Ramm. Tout près de là, Qasr ed-Derîḥ dans le wadi La'bân (2) passe pour avoir le même plan que Tannûr, mais je n'ai pas été capable de le vérifier. De trois autres temples nabatéens connus dans cette partie du royaume, ceux de Ḍât Râs (3) et de Jérash (4) ne peuvent pas être inclus dans ce rapide tour d'horizon, car leurs plans ne sont pas connus, et celui de Qasr Rabbah (5), daté du premier quart du IIe siècle ap. J.-C. d'après ses parallèles de style avec Tannûr, est dans sa forme présente un temple d'époque romaine ayant le même plan que le temple romain de Qasr Bint Fara'un à Pétra. Ce plan est entièrement différent du plan nabatéen, avec ses trois cellas appuyées contre le mur du fond pour le culte d'une triade, type que l'on peut faire remonter à un prototype étrusque (6). Encore à Pétra il y a un petit temple juste au sud de l'arc triomphal (7); bien que très détruit, il semble présenter le plan essentiellement nabatéen, encore qu'il soit probablement de l'époque romaine.

Au Sinaï, à 31 milles à l'est de el Qantara, Qasr Gheit (8) avait une communauté nabatéenne. Deux temples y ont été identifiés, construits exactement sur le même axe, l'un plus petit se trouvant immédiatement derrière un plus grand (9). Clédat a fouillé le plus petit, y trouvant un autel d'albâtre brisé qui portait un fragment d'inscription nabatéenne dont quelques lettres ont des formes archaïques (10); il y avait aussi trois niches où des pierres frustes avaient été dressées et cimentées de façon à ressembler aux pierres levées de Pétra et de Méda'in Saleh. C'est pourquoi Clédat voit là un sanctuaire nabatéen (11). L'autre temple, plus considérable, n'a pas été fouillé. Au fait Clédat ne le

(1) N. Glueck, *ibid.*, p. 14; R. Savignac, *RB.*, XLVI, 1937, pp. 405-416.
(2) N. Glueck, *AASOR.*, XV, 1934-1935, pp. 101-102.
(3) R. Savignac, *RB.*, XLV, 1936, pp. 249-250; N. Glueck, *BASOR.*, **69** (feb. 1938), p. 9.
(4) *Gerasa*, éd. C. H. Kraeling, 1938. Le temple nabatéen de Jérash doit être cherché presque certainement sous la cathédrale; cf. L.-H. Vincent, *RB.*, XLIX, 1940, pp. 113-129; C. H. Kraeling, *BASOR.*, **83** (oct. 1941), pp. 7-14.
(5) N. Glueck, *AJA.*, XLIII, 1939, pp. 381-387 et 16 figures.
(6) H. Kohl, *Kasr Firaun in Petra*, Leipzig, 1910, p. 23.
(7) Bachmann et al., *op. cit.*, pp. 48-49.
(8) J. Clédat, *ASAE.*, XII, 1912, pp. 145-168.
(9) *Ibid.*, p. 150, fig. 1.
(10) E. Littmann et D. Meredith, *Nabataean Inscriptions from Egypt*, dans le *Bull. of the School of Oriental and African Studies*, 1954, pp. 211-246, aux pp. 231-232.
(11) *Op. cit.*, p. 148.

tient pas pour un temple mais pour un édifice civil nabatéen, peut-être le palais du gouverneur (1). Pourtant son plan est celui d'un temple nabatéen typique et présente une ressemblance frappante avec tous les autres, y compris celui de Ramm, ainsi que l'abbé Starcky l'a déjà fait remarquer (2), encore que la comparaison ne vaille que pour la période B de Ramm.

L'identification par Clédat du petit temple comme nabatéen est mise en question par Meredith (3); à son avis il pourrait s'agir d'un temple romain, étant donné les détails publiés dans le rapport, entre autres un certain nombre de fragments d'anses estampillées en grec provenant pour la plupart de jarres d'époque romaine ou peut-être hellénistique. Il estime aussi, et sans doute avec raison, qu'il y a eu un essai maladroit de transformer une niche ou une embrasure déjà existante en un sanctuaire nabatéen : on s'est contenté de dresser des pierres frustes, de les cimenter pour qu'elles ressemblent à des bétyles, et d'installer un autel nabatéen.

La preuve d'une date romaine est inadéquate mais, le rapport de publication de la fouille laissant beaucoup à désirer, il n'est vraiment pas possible d'en tirer des conclusions certaines. Je voudrais pour ma part faire une autre suggestion. Le petit temple de Qasr Gheit est de plan purement égyptien. A part quelques exceptions, les temples égyptiens étaient essentiellement une série de chambres et de salles placées l'une derrière l'autre, avec le sanctuaire à l'extrémité la plus éloignée de la porte extérieure. Pour ne citer que quelques exemples, les temples de Karnak (4) et de Louxor (5) pour le Nouvel Empire, ceux de Kôm Ombo (6) et d'Edfu (7) pour l'époque ptolémaïque, enfin le temple romain d'Hathor à Denderah (8), dans tous ces cas le même plan de base peut être observé. Le petit temple de Qasr Gheit n'a que deux chambres mais le plan essentiel est le même; il ne peut pas y avoir de doute que son origine est égyptienne, et ses murs intérieurs semblent avoir été couverts de stuc peint selon la mode alexandrine. Littmann date l'inscription de l'autel d'une façon large, à l'intérieur des deux premiers siècles de notre ère (9),

(1) *Ibid.*, p. 149 note 1.
(2) J. Starcky, *Syria*, XXXII, 1955, p. 153.
(3) Littmann et Meredith, *op. cit.*, p. 244.
(4) B. Porter et R. L. B. Moss, *Topographical Bibliography of Ancient Egypt Hieroglyphic Texts, Reliefs and Paintings.* Vol. II. *Theban Temples*, 1929, p. 8.
(5) *Ibid.*, p. 98, d'après Daressy.
(6) *Ibid.*, Vol. VI. *Upper Egypt: Chief Temples (excluding Thebes)*, 1939, p. 180.
(7) *Ibid.*, p. 120.
(8) E. Chassinat, *Le Temple de Denderah.* Vol. I, pl. 40.
(9) Littmann et Meredith, *op. cit.*, p. 232.

mais cette opinion se fonde sur un faux déchiffrement. Lue correctement, l'inscription est entièrement écrite en lettres de formes archaïques qui la font remonter au Ier s. av. J.-C. (1). Ces deux faits, le plan égyptien du petit temple et la date ancienne de l'inscription, me font penser que, quand la communauté nabatéenne vint s'installer à Qasr Gheit, sans doute à la fin de l'époque ptolémaïque (2), elle transforma un temple existant en un sanctuaire nabatéen provisoire, attendant le moment où, plus nombreuse et mieux établie, elle pourrait se construire son propre temple. Cela expliquerait bien la situation extraordinaire du grand temple, construit immédiatement devant le petit, si proche que 2,50 m à peine les séparent (3), et réglant son entrée et son axe exactement sur la même ligne. On ne peut guère douter que le bâtiment plus considérable est un temple purement nabatéen. Il semble donc que l'établissement de cette communauté fut assez ferme et prospère pour qu'elle pût construire un temple en son propre style, vers la fin du Ier s. av. J.-C. ou le début du Ier s. ap. J.-C. Si le site existe encore, la fouille du plus grand temple pourrait procurer d'importants résultats.

Nous en avons assez dit pour établir l'existence d'un plan vraiment caractéristique du temple nabatéen. Sur les treize temples mentionnés, neuf peuvent être rapportés à la dernière partie du Ier s. av. J.-C. ou au Ier s. ap. J.-C., avant l'annexion à Rome de l'*Arabia Petraea*. Tous ces neuf temples ont le même plan de base : un carré dans un carré, ou une boîte à l'intérieur d'une boîte. Le petit temple de Pétra a le même plan, mais il date probablement de la période romaine; sous cette réserve il peut être ajouté à la liste pour faire le dixième.

La période A de Ramm est donc unique en son genre, avec cette absence d'un mur d'enceinte, que remplace ici un péristyle ouvert. Et cependant son plan n'est pas très éloigné des autres, car il a suffi d'ajouter la cloison de la période B pour que son apparence extérieure devînt celle d'un temple nabatéen indiscutable.

Il reste beaucoup à faire à Ramm, car le temple pose encore bien des questions qui attendent une réponse nette, l'aspect de la façade en particulier; on pourrait retrouver des inscriptions dédicatoires et des fragments d'architecture. Le déblaiement de l'avant-cour serait

(1) Communication orale de J. Strugnell, qui publiera prochainement cette inscription dans le *BASOR*.
(2) J. Starcky, *Syria*, XXXII, 1955, p. 153.
(3) J. Clédat, *op. cit.*, pp. 148 et 151.

très rémunérateur et on souhaite vivement que ce travail soit entrepris dans un avenir point trop lointain.

Résumé de l'histoire du temple de Ramm.

1. Un petit village existait sur la colline du temple.

2. Fondation du temple, probablement durant la dernière partie du règne de Rabbel II.

Période A. Temple périptère.

Période B. Par suite de l'addition de la cloison B, les colonnes deviennent engagées, et le temple a désormais un plan typiquement nabatéen.

Période C. Un solide mur construit contre le stylobate du côté extérieur empêche celui-ci de s'effondrer sous la pression du mur B, et de petites chambres sont ajoutées sur trois côtés, à la périphérie.

3. Écroulement de quelque partie extérieure du temple et réparation avec des briques. Il sert d'habitation et de refuge pour les nomades, jusqu'à ce que le bâtiment s'effondre, probablement durant le IV^e^ s. ap. J.-C.

Jérusalem. Diana KIRKBRIDE.

RECENSIONS

Synopse grecque des Évangiles. *Méthode nouvelle pour résoudre le problème synoptique*, par Mgr de Solages. Préface de S. É. le Cardinal Tisserant. Publié avec le concours du Centre National de la Recherche Scientifique. In-8° de 1128 pages. Toulouse, Institut Catholique, 31, rue de la Fonderie; Leyden, Brill; 1958. Prix : 45 florins.

Passionné pour le problème synoptique depuis son séminaire, initié à ce sujet par M. Levesque à Saint-Sulpice et par le P. Lagrange à Jérusalem, conseillé par Mgr Saltet à Toulouse, Mgr de Solages s'était engagé dans une comparaison méthodique des textes, quand le Rectorat de l'Institut catholique de Toulouse, puis les années difficiles de la deuxième guerre mondiale, l'empêchèrent de poursuivre son entreprise. Mais il s'intéressa entre temps aux mathématiques sous la direction de M. le Recteur Deltheil, et quand il reprit en main le travail longtemps interrompu, ce fut pour le mener scientifiquement selon les règles de l' « analyse combinatoire ». A la méthode purement littéraire, qui lui semble entachée de subjectivisme, il a préféré une méthode mathématique comme étant plus objective : « calcul statistique pour 'saisir' en quelque sorte le texte, calcul combinatoire pour résoudre le problème posé, et, par delà, calcul de probabilité des causes, pour la justification ultime de la méthode » (p. 2). Ce sont là de grands mots pour désigner des opérations que tout critique fait d'instinct, mais qui sont menées ici avec une rigueur plus systématique. N'est-ce pas au détriment de l'esprit de finesse? Mgr de Solages a conscience du danger et se défend d'y succomber. Nous aurons pourtant à nous demander dans quelle mesure son traitement mathématique du problème respecte les nuances très souples de celui-ci et permet vraiment d'en atteindre la solution. Avant de tenter cette appréciation, il nous faut analyser aussi clairement que possible les procédés mis en jeu.

Une *première étape* consiste à établir des « schèmes de filiation », c'est-à-dire à envisager toutes les combinaisons qui sont possibles a priori dans les dépendances mutuelles de trois textes, A, B et C. C'est cela qui est appelé « analyse combinatoire ». On part du principe (discutable, nous le verrons) qu'il suffit d'envisager entre deux textes quatre combinaisons simples : ou A dépend de B, ou B dépend de A, ou A et B dépendent de X, ou A et B sont indépendants l'un de l'autre. Appliquées à trois textes, ces quatre combinaisons fondamentales donnent lieu à $4^3 = 64$ combinaisons théoriquement possibles, que des diagrammes expriment sur les pages 10-13. L'élimination de deux schèmes impossibles où un texte serait à la fois source et copie d'un autre même texte (il reste 62), l'addition d'un schème où les sources communes envisagées pour A et B (X), pour A et C (Y), pour B et C (Z), viendraient à être la même source (on remonte à 63), enfin l'élimination de 10 schèmes qui ne comportent de dépendance qu'entre deux textes, ou même aucune dépendance, et donc ne valent pas pour le pro-

blème synoptique, ces diverses opérations aboutissent à 53 schèmes utiles, dont le tableau est donné p. 15. C'est entre ces schèmes qu'il faudra choisir ceux, ou celui, qui correspondront le mieux aux relations concrètes que présentent entre eux les trois textes synoptiques.

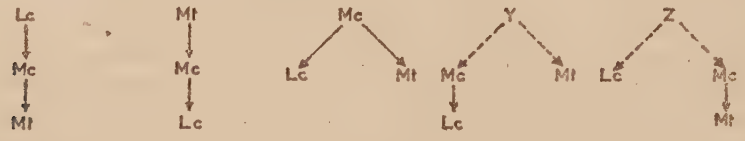
La *deuxième étape* consistera dès lors à déterminer ces relations concrètes en instituant une comparaison des textes par compte des mots et pourcentage. Les mots communs à deux textes doivent en effet dénoncer une relation de dépendance, d'autant plus intime qu'ils sont plus nombreux. Pour établir ce calcul statistique, une ingénieuse disposition est adoptée qui occupe la plus grande partie du volume, de la p. 34 à la p. 1050, et constitue en somme la « Synopse » annoncée par le titre. En haut de chaque page, en effet, quelques versets parallèles des Synoptiques sont recopiés en trois colonnes (de gauche à droite : Lc, Mc, Mt) répartis « per cola et commata » assez brefs pour rendre la comparaison parlante. Tous les mots de ces textes sont comptés. Le chiffre des mots communs aux trois Lc-Mc-Mt est noté dans une case 1, où les mots eux-mêmes sont transcrits, si possible. Les chiffres des mots communs à deux textes seulement sont notés, et les mots transcrits, dans d'autres cases : case 2 pour Lc-Mc, case 3 pour Lc-Mt, case 4 pour Mc-Mt. Aux mots proprement identiques (I) sont d'ailleurs ajoutés dans ces trois cases, mais de façon distincte avec un chiffre et sur une ligne différents, les mots « équivalents » (E), c'est-à-dire de même racine ou radical mais à des cas, nombre, temps, modes, personnes différentes. Tandis que la case 1 court sur toute la largeur de la page, les cases 2, 3, 4 sont situées respectivement dans l'alignement vertical des colonnes Lc, Mc, Mt. Dans un registre inférieur, d'autres cases permettent une comparaison plus détaillée encore des textes deux à deux. Les cases 5 et 6, situées respectivement sous les cases 2 et 3, c'est-à-dire dans les colonnes Lc et Mc, contiennent tous les mots, avec leur compte, de Lc comparé à Mc (case 5) et de Mc comparé à Lc (case 6) ; ceux qui ont déjà été transcrits dans les cases 1 ou 2 sont seulement rappelés par leur nombre. Ces derniers étaient toujours les mots « identiques », et souvent les « équivalents » ; on leur ajoute maintenant : les « équivalents » s'ils n'ont pas déjà été notés, les « synonymes » (S), les « analogues » (A), enfin les mots supplémentaires sans correspondance dans l'autre texte (+). Comparaison exhaustive, qui ne laisse échapper aucun mot du texte, comme le prouve le total (T) des chiffres relevés égal au total des mots du passage considéré. Les cases 9 et 10, situées respectivement dans les colonnes Mc et Mt à un étage inférieur à celui de 5 et 6, assurent la même comparaison entre Mc et Mt. De même enfin les cases 11 et 13, dans les colonnes Lc et Mt, au dernier étage, assurent la comparaison entre Lc et Mt. Les cases 7, 8 et 12, exigées par la répartition symétrique, ne servent en fait à rien et sont toujours vides. Ces comptes très minutieux sont encore complétés par des récapitulations en tête de chaque péricope, qui additionnent les chiffres de chaque page, et par des pourcentages qui estiment l'importance de ces chiffres : ainsi pour une péricope de 140 mots (*Lc.*, v, 33-39), les 72 mots identiques avec la péricope parallèle de *Mc.*, ii, 18-22 représentent 51,4 % ; si on leur ajoute 14 mots équivalents, cela fait 61,4 % et si l'on ajoute encore 4 mots synonymes, on a 64,3 % ; pour Mc, qui n'a dans cette péricope que 129 mots, les pourcentages seront respectivement de 55,8 %, 66,6 % et 69,7 %. Quand on constate qu'avec ses 103 mots la péricope parallèle de *Mt.*, ix, 14-17 présente avec Mc des affinités chiffrées par 72,8 %, 85,5 % et 88,3 %, on en conclura qu'ici Mt est encore plus proche de Mc que ne l'est Lc. Comme par ailleurs Mt et Lc n'ont de commun en dehors de Mc que 2 mots identiques

et 2 mots équivalents, il y a toute chance pour que les autres mots qu'ils ont en commun entre eux et avec Mc leur viennent de celui-ci.

Mais revenons à l'aspect mathématique de la méthode, et à sa *troisième étape* qui consistera à mettre en rapport les 53 schèmes possibles établis dans la première étape avec les combinaisons statistiques élaborées dans la deuxième. Celles-ci sont théoriquement au nombre de 16, puisque les quatre cases 1, 2, 3, 4 peuvent être « indépendamment pleines ou vides, ce qui fait $2^4 = 16$ combinaisons possibles ». En fait 4 de ces combinaisons représentent des cas chimériques, 4 autres ne correspondent pas au problème des trois textes, il en reste 8 qui sont applicables au problème synoptique (tableau, p. 17). De ces 8 combinaisons, toutes ne conviennent pas également à chacun des 53 schèmes de filiation, mais seulement à certains d'entre eux : en effet, les relations (ou non relations) que supposent entre deux textes leurs cases pleines (ou vides) exigent des schèmes où ces relations (ou non relations) soient également exprimées. Par exemple, une combinaison dans laquelle la case 2 est garnie ne peut s'adapter à aucun des schèmes qui excluent toute relation entre Lc et Mc, mais seulement à ceux qui en supposent une. Cet ajustement des 53 « schèmes de filiation » et des 8 « combinaisons statistiques » est fait dans un tableau des pp. 19-20 où chacune des 8 combinaisons se voit accolés le ou les schèmes qui peuvent lui convenir. Suivant que l'observation concrète des synoptiques imposera telle ou telle combinaison des cases, on aura à choisir, pour rendre compte de leurs relations, l'un ou l'autre des schèmes qui correspondent à la combinaison imposée. Or la longue Synopse avec calculs statistiques que nous avons décrite plus haut met en évidence différentes combinaisons, qui servent même à classer la matière évangélique. *a*) Cas de « triple tradition marcienne », où la case Lc-Mt est moins remplie que les cases Lc-Mc et Mc-Mt, ou même complètement vide; à côté de 50 péricopes qui présentent cette situation à l'état pur, 22 autres comportent une case Lc-Mc beaucoup moins garnie, et semblent donc supposer une « tradition lucéenne » à côté de la triple tradition marcienne. *b*) Cas de « triple tradition marcienne mêlée à une double tradition Xienne », où la case Lc-Mt est plus remplie que les cases Lc-Mc et Mc-Mt : une influence X a dû s'exercer sur Lc et Mt indépendamment de Mc. *c*) Cas de « double tradition Xienne », où seule la case Lc-Mt est garnie, puisque Mc n'offre plus de parallèle. *d*) Cas de « double tradition marcienne », où Mc n'a de parallèle qu'en Lc (case 2) ou qu'en Mt (case 4). Enfin, pour être complet, *e*) cas de « simple tradition », où chacun des trois évangiles a des textes sans parallèles. *f*) Les « doublets » occupent un chapitre à part comme particulièrement précieux pour diriger le dernier choix entre des schèmes que les considérations précédentes n'auront pas réussi à départager. Des cas de doublets mettant en présence 4 ou même 5 textes parallèles, le dispositif deviendra plutôt compliqué, avec 4 ou 5 colonnes et 11 ou 26 cases de comparaison.

La classification des péricopes qui vient d'être dite, imposée d'une certaine manière par les résultats variés du calcul statistique, anticipait quelque peu, surtout par sa nomenclature, sur la démonstration à en déduire. Cette démonstration est instituée pour elle-même comme *conclusion* de tout le travail. Mgr de Solages s'attaque d'abord au « cas fondamental » de la « triple tradition » où la case Lc-Mt est quasiment vide. Pas absolument vide cependant, c'est-à-dire que Lc et Mt ont parfois quelques mots en commun contre Mc. Ce phénomène l'a longtemps intrigué, paraît-il, et il a fini par découvrir qu'il s'agit ordinairement de « variantes grammaticales ou stylistiques » apportées au texte de Mc

par Mt et par Lc de façon spontanée et indépendante, si bien que leur rencontre n'implique aucune relation directe entre eux. Il s'en explique en détail dans une longue liste d'exemples classifiés, pp. 1055-1065. Cette cause perturbatrice étant expliquée et éliminée, il reste que les cas de triple tradition s'expriment par une combinaison statistique où les cases 1, 2 et 4 sont remplies tandis que la case 3 est vide. Si l'on se reporte aux schèmes de filiation qui correspondent à une telle combinaison, on trouve les cinq suivants :



Dans tous ces schèmes Mc est un intermédiaire entre Lc et Mt, qui explique leur ressemblance. C'est l'un de ces schèmes qu'il faudra adopter pour rendre compte d'une des données fondamentales du problème synoptique. Une autre donnée va permettre de préciser : les textes de « double tradition Xienne », c'est-à-dire les parallèles de Lc et de Mt où Mc n'intervient pas. A priori ils peuvent s'expliquer de trois façons : par une influence de Lc sur Mt, ou par une influence de Mt sur Lc, ou par l'influence sur tous deux d'une source commune X. Mais dans les cas de triple tradition marcienne Lc et Mt n'avaient pas entre eux de relation directe et n'influaient pas l'un sur l'autre. En vertu de l'unité littéraire que constitue chaque évangile, il doit en aller de même ici (principe contestable, nous le verrons). Pour trouver une explication des cas de « double tradition Xienne » « compossible » avec celle des cas de triple tradition marcienne, il ne reste donc à mettre en œuvre que l'hypothèse d'une source commune à Lc et à Mt, soit X, et à la combiner avec les schèmes précédents, ce qui donne :

Pour choisir entre ces schèmes, on recourra enfin au phénomène des Doublets. Ceux-ci sont passés au crible du calcul statistique (11 ou même 26 cases!) et illustrés par des diagrammes coloriés. On y voit tantôt Lc, tantôt Mt, tantôt les deux, présenter un texte qui se rapproche de Mc (triple tradition marcienne) et un autre qui suit leur source commune (double tradition Xienne); il arrive d'ailleurs qu'un de ces textes, voire les deux, ne suivent pas une seule tradition à l'état pur mais la mélangent avec l'autre. Les cas typiques qui se dégagent de ces situations concrètes sont ramenés à 3 : doublets de Mt et Lc simultanément, doublets de Mt seul, doublets de Lc seul. Ils sont alors confrontés avec les 5 schèmes retenus plus haut, afin de voir lequel de ceux-ci explique le mieux, ou le plus simplement, les démarches littéraires qui ont produit ces doublets. Il résulte de cet examen (p. 1084) que le premier schème est hautement improbable; que le deuxième l'est aussi, bien plus qu'il est impossible, car l'étude détaillée du doublet *Mt.*, x, 17-22 et xxiv, 9-14 prouve que Mt dépend de Mc et non l'inverse; que le quatrième schème est très improbable; que le cinquième schème, assurément possible, « est inutilement compliqué d'une source Z que rien ne semble requérir »; bref que le

roisième schème s'impose comme étant le plus simple et qui suffit à tout expli-quer. La solution du problème synoptique est donc dans ce diagramme :

Pour confirmer ce résultat, une autre voie est tentée, qu'expose le Livre IV pp. 1087-1117), et qui met en valeur, non plus les mots communs, mais l'*ordre ommun des péricopes.* Des diagrammes coloriés et ingénieux font ressortir les as où Lc et Mt suivent l'ordre de Mc ou s'en écartent, les cas aussi où leurs propres arallèles de « tradition Xienne » présentent une même séquence ou au contraire e séparent. Il apparaît que, dans les cas de tradition marcienne, Lc et Mt s'écar-ent si peu de son ordre qu'ils dépendent certainement de lui; bien que moins ffirmé, un certain parallélisme se manifeste aussi dans l'ordre des passages de louble tradition Xienne, qui exige une source X commune à Mt et à Lc. On boutit aux mêmes 5 schèmes que précédemment, et cette fois encore le phéno-nène des doublets, envisagé du point de vue de l'ordre des péricopes, amène à hoisir comme préférable le schème simple où Mt et Lc dépendent tous deux le deux sources, Mc et X.

Je ne me flatte pas d'avoir rendu clair et simple ce résumé d'un gros ouvrage assablement compliqué. J'espère du moins qu'il est exact, autant que le per-nettent sa brièveté et l'absence de graphiques. L'impression d'ensemble que uscite une étude attentive de ce travail est mélangée de respect et de malaise. Respect pour une entreprise où s'est dépensée tant de peine et répandu tant l'amour; malaise devant le résultat qui ne semble pas proportionné à l'effort: acquis depuis longtemps pour la plupart des critiques dans ce qu'il a de positif, e résultat n'apporte rien de neuf sur les points délicats et toujours débattus du problème synoptique. Il me faut préciser et justifier cette impression d'ensemble.

Commençons par *la première étape*, la détermination des « schèmes de filiation ». Il se peut que l' « analyse combinatoire » demande d'en envisager 64 possibles, puis d'en retenir 53 utiles; mais la plupart de ces schèmes théoriques sont inutiles dans la pratique et on les voit fondre comme neige au soleil dès qu'ils sont mis en face des conditions réelles du problème synoptique. On les réduit alors à 5, qui sont en effet plausibles; mais précisément, le moindre coup d'œil sur l'histoire des recherches synoptiques depuis cent ans nous montre que ces quelques solu-tions utiles ont été imaginées spontanément par le bon sens de la critique litté-raire, sans tant d'éliminatoires préalables. On se demande dès lors si celles-ci ne sont pas superflues. Il y a plus grave. Les 5 schèmes en question ne sont pas les seuls qui ont retenu l'attention des critiques. Ceux-ci ont envisagé à bon droit des solutions plus complexes; or elles ne se trouvent pas dans les tableaux de Mgr de Solages parce qu'il a décidé de s'en tenir aux schèmes les plus simples comme suffisant à tout expliquer (p. 8). Il rejette en particulier toute relation redoublée entre deux textes, une relation simple doit suffire (p. 14). C'est là une pétition de principe qui met en cause toute la mise en équation, et donc toute la solution du problème. Le cas concret de la question synoptique suffit pour illus-trer cette erreur initiale, et fatale. La relation de Mc avec Mt n'est pas simple et ne peut se réduire à Mc influençant Mt, ou Mt influençant Mc, ou Mc et Mt dépen-

dant d'une source commune; *quartum datur* (et davantage!), à savoir une traduction grecque de Mt araméen influençant Mc, et par choc en retour Mc influençant la rédaction de Mt grec actuel. Cette explication envisagée avec faveur par plusieurs critiques, auxquels je m'associe, n'est pas admise par tous; elle méritait du moins d'être envisagée comme hypothèse et d'entrer dans la mise en équation initiale. Elle en reste exclue par l'interdit jeté sur les solutions « compliquées » (d'après elle en effet non seulement X /Mt aram. influe sur A /Mt grec et sur B /Mc, mais encore B /Mc agit sur A /Mt grec); et cet interdit vient d'un a priori mathématique, prétendu plus « objectif », au détriment des considérations littéraires, suspectes d'être « subjectives ». Pourtant, c'est l'examen qualitatif du texte et non le compte des mots qui permet de détecter des passages où Mt semble plus aramaïsant et aussi plus primitif que Mc. Mgr de Solages peut ne pas adopter cette manière de voir, mais il ne devrait pas l'ignorer, au moins chez les autres. La critique qu'il fait sur ce point au P. Lagrange (p. 3) est injustifiée : si celui-ci tient le rapport Marc-Matthieu pour « superficiel » (point tant que cela d'ailleurs), c'est qu'il a une autre manière d'expliquer leurs nombreux contacts; il n'avait pas besoin de faire les additions et les divisions prodiguées dans ce livre pour savoir que les mots communs à Mt et à Mc sont nombreux, mais il pensait que beaucoup d'entre eux peuvent s'expliquer par l'influence commune de Mt aram. (en traduction grecque) sur Mt et sur Mc aussi bien que par une influence directe de Mc sur Mt. Cette solution est au moins plausible, et le fait qu'elle soit exclue par avance dès la mise en équation du problème est un grave préjudice pour l'objectivité de celle-ci.

Une autre donnée probable du problème synoptique illustrera encore cette déficience de la démarche initiale. Les contacts de Mt et Lc en dehors de Mc ne doivent s'expliquer, nous dit-on, que de trois manières : ou Mt a influencé Lc, ou Lc a influencé Mt, ou tous deux ont subi l'influence d'une source X. Si l'on veut une solution « simple », il ne faut en effet rien chercher d'autre. Mais si la réalité était plus compliquée? et s'il fallait envisager avec M. Vaganay deux sources au lieu d'une : d'une part les Logia et quelques épisodes de Mt araméen, d'autre part un recueil indépendant et parallèle de Logia que Lc a exploité surtout dans sa section médiane tandis que Mt l'a mélangé avec l'autre source et avec Mc tout au long de son évangile? L'hypothèse est sérieuse et appuyée de forts arguments; mais ces arguments sont littéraires, et il se peut qu'ils échappent aux prises de la méthode mathématique. Ceci revient à mettre en question la capacité de cette méthode à résoudre un problème de la nature du problème synoptique.

Ce goût mathématique de traiter avec des quantités simples se trahit par un autre postulat qui est formellement exprimé et rend compte pour une bonne part des faux points de départ que nous venons de regretter. Ce postulat énonce que « la genèse d'une partie du texte d'un Évangile ne peut pas contredire celle d'une autre partie et ceci d'autant plus que les Évangiles sont très courts et que l'on ne peut imaginer leur rédaction étendue sur de longues années » (p. 1084 note). Je conteste résolument ce postulat, non pour l'application qui en est faite ici mais pour lui-même et pour d'autres conséquences qu'on en peut tirer. Mgr de Solages l'invoque ici (p. 1067 s.) pour décider que, Lc et Mt ne se connaissant pas dans les parties qu'ils ont en parallèle avec Mc, ils ne peuvent pas non plus se connaître dans les autres parties où ils sont seuls en parallèle. Soit pour le fait : il semble bien prouvé que Lc et Mt ne se sont pas connus. Mais non pour le principe : la rédaction des Évangiles, si courts qu'ils soient, s'est faite par étapes successives,

t il se peut fort bien que les relations littéraires ne soient pas les mêmes dans eurs différentes parties. Prenons l'exemple de Lc. Selon l'hypothèse du Proto-Luc, ui est au moins plausible, la section médiane ou « péréenne » représenterait ne première étape de travail durant laquelle Luc ne connaissait encore ni Mc i Mt araméen (en trad. grecque); étant venu par la suite à les connaître, il aura omplété son œuvre comme nous l'avons aujourd'hui. Sans urger sur cette vue uggestive mais discutée, je remarquerai encore que Mt est un autre exemple de ette complexité d'écrits que l'on fausse en voulant les croire simples. Lui aussi un relief dans le temps, plus marqué encore que chez Lc, puisque cela engage même une diversité d'auteurs. Le traiter comme une quantité simple et homo- ène, c'est peut-être commode pour la formulation algébrique, mais c'est fatal à ne saisie véritable de la réalité littéraire.

En un mot, la position du problème est à la fois trop large et trop étroite. Trop arge, en ce qu'elle envisage une masse de solutions abstraites et inutiles qui encombrent sans profit. Trop étroite, en ce qu'elle se ferme dès l'abord d'autres oies jugées superflues parce que moins simples, et qui eussent été pourtant les eules efficaces parce que seules adaptées à la complexité du donné littéraire. Le ésultat immédiat d'une telle façon d'attaquer le problème est qu'on s'interdit ar avance d'en trouver la vraie solution. Plus profondément, ce faux départ net en cause la méthode même qu'on préconise. Si Mgr de Solages veut s'en tenir une solution simple, ce peut être l'effet d'un goût personnel, dont on a expéri- enté ailleurs, mais d'une toute autre manière, les effets désastreux (solution ynoptique de dom Butler; cf. *RB.*, 1952, pp. 617 ss.); mais ce peut être aussi 'exigence de la méthode qu'il adopte. On se demande en effet si une formulation lgébrique est capable d'enserrer et d'exprimer pleinement une situation humaine ussi riche de nuances que la tradition synoptique représentée par les trois premiers vangiles. L'essai ici tenté déconseille plutôt de le croire.

Ce n'est pas à dire que la mathématique n'ait pas son mot à dire dans cette ffaire, par le biais du calcul statistique qui représente *la deuxième étape* de l'entre- rise. Ce compte des mots communs donne en effet des indications utiles, voire ndispensables, sur l'existence et le degré des parentés littéraires. Aussi tous les critiques penchés sur ce problème ont-ils fait de tels comptes, fût-ce partiellement t inconsciemment, un peu comme M. Jourdain faisait de la prose. Ici on nous nvite à une mise en œuvre systématique et exhaustive de la méthode. J'ai décrit lus haut les calculs faits sur chaque page de la Synopse et récapitulés en tête le chaque péricope. Il faut ajouter qu'un chapitre de « Dinumerationes generales » pp. 1033-1050) fait encore les totaux, et déduit les pourcentages, des résultats btenus pour toute une catégorie de péricopes : celles de tradition marcienne ure, celles de tradition marcienne mêlée de tradition lucéenne, celles de tradition narcienne mêlée de tradition Xienne, etc. On est plein d'admiration devant ces réussites algébriques, où je crois volontiers que la règle à calcul n'a pas été super- lue (p. 3). Il y a là une réalisation courageuse qui est utile et constitue sans doute 'apport le plus durable de l'ouvrage. Toutefois, il sera permis de faire ici encore quelques réserves.

Je ne critiquerai pas le fait de compter pour un le καί ou le δέ au même titre que tel mot rare et caractéristique. Ce serait en effet une mauvaise querelle. En de tels calculs joue la loi des grands nombres, grâce à laquelle les détails sont absorbés et valent pour le résultat sans le perturber. Aussi bien les humbles chevilles du langage se rencontrent-elles dans les divers textes qu'on compare, en

sorte qu'elles ne faussent pas le total au profit de l'un d'entre eux. Et puis quel critère le calcul pourrait-il adopter s'il voulait distinguer entre les mots importants et ceux qui ne le sont pas? Ici encore la méthode mathématique comporte un certain renoncement aux discernements qualitatifs.

On pourrait discuter davantage la répartition en termes « équivalents », « synonymes », « analogues ». La distinction entre ces diverses catégories n'est pas toujours facile et l'on a parfois l'impression d'arbitraire.

Mais ce qui est plus dommageable, c'est la totale absence de la critique textuelle. Le texte adopté est celui de la synopse grecque du P. Lagrange (p. 24). On le découpe, on le compare, on le compte, sans jamais envisager la possibilité de variantes (sauf pour quelques omissions de versets). Chacun sait pourtant que les harmonisations entre passages parallèles sont un des accidents les plus fréquents dans la transmission du texte; les variantes harmonisantes sont donc de première importance dans l'étude du problème synoptique. Ainsi les contacts Mt-Lc contre Mc dans les péricopes de la triple tradition, qui ont intrigué Mgr de Solages, peuvent certes s'expliquer souvent, comme il le fait, par des corrections spontanées et indépendantes que les deux autres ont apportées à Mc, mais elles proviennent parfois d'additions harmonisantes qu'il faudrait éliminer (cf. Streeter) (1).

Dernière et importante réserve touchant le comput des mots communs à deux textes : il suggère une parenté littéraire directe, mais il ne la prouve pas. D'autres causes peuvent en effet expliquer de tels contacts, telle la dépendance parallèle des deux textes par rapport à deux traditions voisines. Ainsi, dans la parabole du grain de sénevé, *Lc.*, XIII, 18-19 a bien 14 mots identiques avec Mc (contre 17 de Mt avec Mc), ce qui représente 35 % de ce court passage; mais sur ces 14 mots, les 7 communs également à Mt relèvent du vocabulaire indispensable à ce sujet (κόκκῳ σινάπεως, τὰ πετεινὰ τοῦ οὐρανοῦ et καί!) et les 7 autres propres à Lc et à Mc manquent de signification (ἔλεγεν, αὐτήν, deux καί, τοῦ θεοῦ nécessaire dans βασιλεία τ. θ.), le seul de quelque intérêt (τίνι) s'expliquant assez par une formule rabbinique stéréotypée. J'estime qu'ici Lc ne dépend aucunement de Mc, mais seulement de X (S de Vaganay), tandis que Mt, avec ses 17 mots identiques qui ne font que 34 % de son texte, dépend certainement de Mc, dont il a mélangé certaines tournures (μικρότερον... πάντων τῶν σπέρματων, ὅταν, μεῖζον τῶν λαχάνων, etc.) avec celles de X/S (ὁμοία ἐστὶν, ὃν λαβὼν ἄνθρωπος, ἐν τοῖς κλάδοις αὐτοῦ, etc. et le logion sur le Levain qui suit). Dans un tel cas il n'y a pas vraiment de « triple tradition » mais plutôt deux « doubles traditions » : Mc-Mt et Mt-Lc. Je répugnerais donc à ranger cette péricope dans la catégorie « Triplex traditio 'marciana' cum duplici traditione 'X' commixta », et je jugerais de même pour plusieurs autres que Mgr de Solages y classe également : dans la controverse sur Béelzéboul, *Lc.*, XI, 17-23 + XII, 10 ne dépend en rien de Mc, tandis que *Mt.*, XII, 25-32 a combiné Mc et X; dans la question sur le moyen de posséder la vie éternelle, *Lc.*, X, 25-28 ne dépend pas de Mc, et *Mt.*, XXII, 34-40 lui-même n'a de dépendance certaine ni de Mc ni de Lc (des deux seuls mots caractéristiques qu'il a en commun avec Lc, le premier νομικός est sans doute à omettre, cf. G. D. Kilpatrick, *JTS.*, N. S., I, 1950, p. 57, et le second διδάσκαλε s'explique assez par le style de ce genre de controverses, cf. les vv. 16 et 24 de ce même ch. XXII de *Mt*; de même pour le (ἐκ)πειράζων, cf. *Mt.*, XVI, 1; XIX, 3; XXII, 18). Mais de tels

(1) Pour résoudre le même problème on peut encore songer à un état de Mc connu de Mt et de Lc qui serait différent de notre Marc actuel. Mais un Proto-Mc est sans doute aussi inaccessible à la méthode mathématique que le lui sont un Proto-Lc ou un Mt araméen.

iscernements échappent sans doute au compte matériel des mots. Dans la « Triple radition marcienne pure » aussi, on pourra s'étonner de trouver par ex. *Lc.*, xi, 16; II, 1, qui ne dépend sans doute pas de *Mc.*, viii, 11-15. Tous ces divers passages e Lc n'ont de commun avec Mc que les mots exigés par le sujet, et surtout ils se rouvent dans cette section « péréenne » dont il est bien probable que Luc l'a édigée quand il ignorait Mc. Et que dire du classement de *Mc.*, viii, 32-33; *Mt.*, vi, 22-23 dans la « triple tradition », puisque ici Lc n'offre même aucun parallèle? En revanche, je doute que dans le récit de la Transfiguration la source X fasse entir son influence à côté de celle de Mc (p. 28) : il se peut que la case Lc-Mt ontienne un chiffre légèrement supérieur à celui de la case Lc-Mc (9 contre 8), nais aucun de ces 9 contacts n'est assez caractéristique pour réclamer cette utre source. Enfin tout le classement des péricopes de « double tradition Xienne » émoigne d'un effort louable, mais qui laisse à désirer. Le principe de les sérier elon leurs groupements ou leurs séquences dans Lc et Mt est excellent; peut-être, nieux pratiqué, eût-il mis sur la voie de cette répartition de X en deux sources lifférentes dont nous avons parlé plus haut.

Pourquoi donner *Mt.*, xi, 1 en parallèle à *Mc.*, vi, 12? Pourquoi grouper *Mc.*, , 38*b*-39 en une péricope (p. 48 s.), dont les affinités littéraires seraient assurément omplexes (p. 28), étant donné que les versets ainsi artificiellement groupés sont nétérogènes? Et comment prétendre que la péricope sur le but des paraboles *Mc.*, iv, 10-12; *Lc.*, viii, 9-10) « ne forme qu'un morceau de l'ensemble de la parabole de la semence » et peut donc être jugée d'après celle-ci « dont les caractéristiques d'ensemble sont fort nettes » (p. 27 s.), alors qu'il s'agit là de morceaux bien distincts? Par delà une incontestable diligence de l'enquête, on a souvent l'impression que l'auteur n'a pas avec les arcanes du problème synoptique cette familiarité intime que seule une longue pratique de l'exégèse peut procurer. J'en prendrai pour dernier exemple ce cas de *Mt.*, x, 17-22 et xxiv, 9-14 qu'analysent avec soin et force diagrammes les pp. 1080-1084. Le principe de solution a été bien vu : en écrivant le discours du ch. x, Mt s'est servi par avance du discours eschatologique de *Mc.*, xiii, quitte à se répéter un peu quand il y arriverait lui-même au ch. xxiv. Mais l'anticipation n'est envisagée que pour *Mt.*, x, 17*b*, 18*b* et 22 utilisant *Mc.*, xiii, 9*b*, 9*d*-10, 13, puis reprenant cette même matière en *Mt.*, xxiv, 9, 13 et 14*b*. C'est sans doute que les contacts matériels de mots communs ne s'observent bien que dans ces versets-là. Mais une fois de plus ce genre de calculs fait illusion et la réalité littéraire est autre : *Mt.*, x, 17-22 est tout entier une utilisation par avance de *Mc.*, xiii, 9-13 (sauf 10 trop invraisemblable pour la mission de Galilée), plus ou moins fidèle quant aux mots (1) mais bien calquée quant aux idées; et quand Mt arrive au ch. xxiv, il se contente de sauter le passage déjà emprunté à Mc, en indiquant seulement son début et sa fin (vv. 9*a* et *b*), quitte à reprendre ensuite les mêmes idées dans un développement à lui (vv. 10-14) où reparaît l'appel à la persévérance finale (v. 13) et où il utilise (v. 14) le verset 10 de Mc jadis omis. Si précieux qu'ils soient, les calculs statistiques ne peuvent procurer de tels discernements. C'est pourquoi tenter « une démonstration de la solution du problème synoptique... sans recourir à des considérations littéraires » (p. 2) semble bien être une gageure intenable.

(1) On pourrait songer à expliquer cette liberté par une influence de X à cause du contact entre *Mt.*, x, 19 et *Lc.*, xii, 11 μὴ μεριμνήσετε πῶς ἢ τί, mais ces mots sont textuellement incertains, cf. Streeter, *Four Gospels*, p. 280.

Je ne m'attarderai pas sur l'autre voie de démonstration, par l'ordre commun des péricopes. Ses démarches sont d'ailleurs fort semblables à celles de la première voie. Les graphiques, une fois assimilés, sont éclairants. Ils illustrent à leur tour cette dépendance de Mt et de Lc par rapport à Mc que nous concédons des deux mains. Mais ils ne dépassent pas la problématique un peu simpliste en fonction de laquelle ils sont conçus. Ainsi le fait qu'on donne moins d'importance aux déplacements de Mt ou de Lc qui se situent « à l'intérieur d'un même chapitre de Mc ou entre les deux chapitres voisins » (p. 1088) empêche d'apprécier à leur juste valeur ces délicats ajustements par lesquels les trois premières sections narratives de Mt (III-IV; VIII-IX; XI-XII) se distinguent si nettement des deux dernières (XIII, 53-XVII; XIX-XXIII) et permettent d'apprécier la façon variable dont Mt a remanié le plan de Mc (et derrière lui de Mt araméen); cf. mon fascicule de *Saint Matthieu* dans la « Bible de Jérusalem », 2e éd. 1953, pp. 8-11 et 29. A plus forte raison le problème des accords ou des discordances dans l'ordre des matières communes à Mt et à Lc seuls est-il sacrifié dans ces tableaux centrés sur l'ordre de Mc, si bien qu'on n'en peut rien tirer touchant la dualité possible de la source X, problème resté hors des perspectives de l'auteur.

Quant au résultat de cette longue et double enquête, il faut bien avouer qu'il est décevant parce que déjà acquis et cependant trop vague. Que Mt et Lc dépendent de Mc, et aussi d'une autre tradition, tout le monde n'en est-il pas convaincu? Sans doute quelques isolés maintiennent-ils encore que c'est Mc qui dépend de Mt. Et peut-être Mgr de Solages a-t-il cru vraiment utile de leur opposer sa démonstration. En fait la bataille est gagnée depuis longtemps. Non, les relations littéraires que suppose la « triple tradition » ne représentent plus « le problème synoptique fondamental » (p. 1052), du moins sous la forme élémentaire qu'on lui donne ici. Les vrais problèmes sont ailleurs : n'y a-t-il pas derrière Mt, Mc et Lc une ou des traductions grecques de Mt araméen, qui expliquent en partie leurs contacts littéraires, ceci sans préjudice de l'influence certaine de Mc sur Mt actuel et Lc? Ce Mc qu'ont connu Mt et Lc était-il notre Mc, ou avait-il une autre forme *(Urmarkus)?* Sous quelles formes diverses le Mt aram. traduit en grec a-t-il agi sur nos trois synoptiques? ou, selon la formulation d'autres problématiques, Mc n'a-t-il pas connu Q (X de Solages)? Mt et Lc ne doivent-ils leur Logia, et quelques-uns de leurs récits, qu'à cette tradition du Mt aram. (ou au Q des critiques), ou ne dépendent-ils pas aussi de quelque autre source telle que le recueil S de Vaganay? Nos trois synoptiques ne comportent-ils pas chacun des couches successives encore discernables, dont la succession même peut se pressentir à travers leurs relations littéraires? Etc., etc. Auprès de tels problèmes, la solution qu'on nous apporte ici est assurément plutôt courte. Elle confirme quelques lignes de départ aujourd'hui reçues de façon quasi unanime, mais ne les prolonge pas dans la zone plus obscure où les vrais problèmes restent précisément posés. C'est que la méthode mathématique ne pouvait pas faire davantage. Il reste que celle-ci, appliquée de façon systématique, aura procuré quelques résultats heureux. D'abord la preuve même de ses limites, ce qui n'est pas sans intérêt du point de vue méthodologique. Ensuite ces calculs statistiques qui, utilisés avec la prudence voulue, ont leur éloquence. Enfin cette Synopse méticuleusement comparative, avec son texte divisé par le menu et ses cases d'analyse très poussée, qui s'offre aux chercheurs comme un utile instrument de travail.

Jérusalem. Pierre BENOIT, O. P.

עברית וארמית נוסח שומרון על פי תעודות שבמכתב ועדות שבעל פה. כרך I : מבוא, כתבי הדקדוק. כרך II : עניוני המסורה, המילון, מפתחות והאקדמיה ללשון העברית, מחקרים א & ב] *(The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic amongst the Samaritans.* Vols. I and II : *The Grammatical, Masoretical, and Lexicographical Writings of the Samaritans, critically edited with Hebrew translation, commentary, and introduction)* par Zeev Ben-Ḥayyim. 2 vol. in-8° de pages קיד [114] (introduction), 1-303, 304-666 et IX (résumé anglais). Jérusalem, The Bialik Institute and the Academy of the Hebrew Language, 1957. — Prix : 17 doll.

Cette publication très importante édite la majorité des écrits samaritains concernant la grammaire, la massore et la lexicographie. Je me propose ici de résumer surtout l'introduction, assez librement pour en tirer une esquisse des études grammaticales chez les Samaritains, lesquelles, comme on le sait, se concentraient sur le texte du Pentateuque, soit dans l'original, soit dans ses versions, araméennes et arabes.

La tradition samaritaine attribue l'invention des « accents » et des signes vocaliques à Ṭabiah (arabe Ġazâl) ibn Darṭâ, poète renommé du x^e s., dont plusieurs compositions liturgiques en araméen se sont conservées jusqu'à nos jours. Un court traité, décrivant la forme des six signes vocaliques et la prononciation des sons qui leur correspondent, porte le titre de *Qânûn Ibn Darṭâ fî l-maqrâ* (édition aux pp. 308-315). Dans sa publication Ben-Ḥayyim utilise trois copies récentes, faites en 1908 (pour P. Kahle), 1927 (I. Garbel) et 1934 (I. Ben-Zevi). Dans l'archétype de ces copies, daté par Kahle du xv^e s., viennent ensuite deux autres écrits : « Comment enseigner l'écriture aux débutants » (pp. 314-321) et *Sadrê maqratah*, ce dernier traitant des dix signes d'interponction qui correspondent aux *ṭe'amim* des massorètes juifs (pp. 340-359). Les trois écrits sont groupés sous une même reliure avec le plus ancien exemplaire du *Kitâb al-Asâṭir*, XIII^e s. (1). Il y a deux ans, j'ai pu acheter ce manuscrit précieux, gardé jalousement par une famille sacerdotale et jusqu'ici inaccessible aux savants européens. Les deux premiers courts traités sont considérés comme un seul écrit puisque à la fin du deuxième on lit : *tamma Qânûn Ibn Dartâ fî l-maqrâ*, après quoi le reste de la ligne est rempli de fioritures, au moins dans mon manuscrit (2). Le troisième traité commence alinéa par : *mâ lahu fî* סדר מקרתה « voici ce qu'il a (écrit) concernant l'ordre de la récitation ». L'éditeur distingue deux recensions de ce dernier écrit : celle qui vient d'être mentionnée et une autre, plus longue, qui n'est plus attribuée à Ibn Darṭâ (recension ב, pp. 362-373). Par contre, on cite dans cette dernière deux passages des prières de cet écrivain pour illustrer l'emploi du verbe ארכן, qui est le nom d'un accent : ארכנו (pp. 364-367). Dans les manuscrits, ce deuxième texte est suivi de l' « Abrégé sur la prononciation des voyelles dans la langue hébraïque (pp. 322-325), qui correspond au Canon mentionné plus haut; le nom d'Ibn Darṭâ n'y apparaît pas non plus. Ben-Ḥayyim considère la recen-

(1) Cet apocryphe important fut édité par M. Gaster, *The Asatir, the Samaritan Book of the « Secrets of Moses »*, Londres, 1927, et par Ben-Ḥayyim, *Tarbiz*, XIV, 1943, pp. 104-125 et 174-190; XV, 1944, pp. 71-87 et 128.

(2) L'éditeur hésite trop pour corriger le *ṭumma* des mss en *tamma;* voir pp. נב et 340, note 1. Par conséquent la l. 1 de la p. 341 est à mettre à la p. 321, 11 et le titre du traité VIII, pp. 340 s., n'est pas *Qânûn* mais *Sadrê maqratah.*

sion ב, et éventuellement son annexe l'Abrégé, comme plus ancienne, et la fait remonter aux XI^e-XII^e s. Cette antériorité résulterait de l'arrangement plus logique du texte ב, de son langage arabe plus clair et plus correct, de l'âge des manuscrits qui le conservent (XIII^e et XIV^e s.). Je me demande si ces critères sont vraiment décisifs et si, au contraire, le caractère moins systématique de la recension א des *Sedarim*, conjointement avec le Canon, n'indique pas une rédaction plus proche de l'original. Une notice curieuse de l'Abécédaire fournit le terminus *post quem* de la recension א. Malgré le style allusif, il semble en ressortir qu'en l'an 534 de l'Hégire (1139/40) à Ascalon le Canon d'Ibn Darṭâ fut mis par écrit et peut-être imposé aux scribes. Ces mesures furent provoquées par l'activité d'un certain Ṯa'lab ibn Abṭâl qui probablement inventa un système de vocalisation différent du traditionnel, s'inspirant sans doute des ponctuations juives orthodoxes.

On sait par ailleurs que la vocalisation du texte sacré n'a jamais été aussi systématiquement pratiquée par les scribes samaritains que par les orthodoxes. Il en résulte que même aujourd'hui on n'est pas sûr des correspondances entre les signes et les voyelles. Tout récemment, Ben-Ḥayyim lui-même a soumis l'identification des signes proposée par Kahle (voir p. ex. ses *Scripta Minora*, p. 170) à une critique serrée et est arrivé à des résultats assez divergents; *Archiv Orientální*, XXII, 1954, pp. 515-530. Voici ce qu'il considère comme le système primitif de la vocalisation samaritaine : *fatḥ nadâ* (*f.* exclamatif) : ∨ *e*; *fatḥ 'ayyumâ* (*f.* indicatif) : ׀ *a*; *fatḥ 'aḥâ* (*f.* de « fraternité »; nom pris du mot *'aḥ* en *Gen.*, XLIV, 19) :— *a*; *ḍamm* : ∧ *u* et *o*; *kasr*: < *i* (et parfois *e* provenant de *î*); *šadd* : > reduplication des consonnes.

A côté de cette activité massorétique fleurit à la même période la recherche lexicographique. L'auteur publie *id extenso* un dictionnaire hébreu-arabe-araméen d'après un manuscrit de la Bibliothèque Nationale de Paris, malheureusement incomplet pour les deux premières lettres. La copie n'est que de 1476 mais l'original devait remonter beaucoup plus haut. Le compilateur anonyme ne connaît pas encore la « loi » des trois radicales dans les verbes « faibles », déjà clairement formulée au XII^e s. par Abû Isḥâq Ibrâhîm; c'est ainsi que les formes de הכה sont enregistrées sous le *hé* et sous le *kaph*, נטע sous *ṭeth* et *nun*, הלך sous *hé* et *lamed*. D'autre part, il semble bien qu'à l'époque du lexicographe l'araméen était encore parlé dans la vie quotidienne, d'où l'importance de ce recueil qui embrasse environ 6 000 mots pour l'étude de l'araméen samaritain dans son état relativement pur. La rédaction de la partie hébraïque-araméenne daterait du X^e ou du début du XI^e s., tandis que la colonne arabe (qui traduit la partie araméenne) aurait été ajoutée plus tard, en tout cas avant le début du XIV^e s. La consultation de ce lexique est fort malaisée, car à l'intérieur des lettres l'ordre alphabétique n'est plus suivi; on se référera à l'index, pp. 642-666, qui groupe tous les mots du dictionnaire et tous les termes araméens mentionnés dans les deux volumes. Signalons que c'est le seul vocabulaire de l'araméen samaritain qui existe de nos jours.

Également d'une époque assez haute, entre le XI^e et le XIII^e s., date une liste des variantes de la Thora samaritaine par rapport au Pentateuque juif, que l'éditeur lui-même a su obtenir de la guenizah (*dešet* 'coffre') de la famille du grand prêtre actuel Abiśa' Pineḥas (pp. 408-433). D'une glose et de la comparaison avec les photographies publiées (*Sefarad*, XIII, 1953, pp. 119-129), il résulte que ce n'est pas encore le fameux codex d'Abiśa' qui a servi de modèle. Vérification

faite sur les photographies qui m'ont été offertes par ʿAmrâm Isḥâq, je constate que dans les autres passages du Deutéronome les leçons du codex ne diffèrent pas non plus du texte samaritan « reçu » : v, 18 יסף; xviii, 3 וחלים; xviii, 16 הזאת; xx, 12 תשלים; xxiv, 10 לעבט; xxx, 13 לים; les variantes de ii, 13 et iii, 8 se trouvaient dans les parties abîmées. Des pp. סא à סד se trouvent les leçons de ce recueil qui ne sont attestées par aucun manuscrit de la Thora connu. Je peux ajouter qu'elles ne se retrouvent pas non plus dans un codex de parchemin copié en 629 H. (1231/32), acheté par M. l'abbé Starcky et moi-même.

Critiquant l'édition de von Gall, Ben-Ḥayyim insiste sur l'indifférence des scribes samaritains en ce qui concerne la *scriptio defectiva et plena*. C'est un trait qui rappelle les habitudes des scribes esséniens. On sait par ailleurs que, parmi les manuscrits bibliques de la Grotte 4 de Qumrân, il y a des textes identiques, ou très semblables, au Pentateuque samaritain moderne; cf. P. Skehan, *JBL.*, LXXIV, 1955, pp. 182-187; F. M. Cross, Jr., *The Ancient Library of Qumran*, pp. 138 s. et 143-145.

C'est vers le milieu du xiiie s. que fut composée la seule grammaire systématique de l'hébreu samaritain : *Kitâb al-tawṭi'ah*, « Livre de l'introduction » (pp. 3-127), qui est bien au niveau de la production contemporaine des grammairiens arabes et juifs. Son auteur est Abû Isḥâq Ibrâhîm ibn Faraǧ « Soleil des Sages », médecin à la cour de Saladin. En quatorze chapitres il traite avec compétence de : nom, substantif, pronom, état construit, nom déverbal, parties du verbe, Qal, conjugaison « lourde » (Piel), Niphal et Hithpael, verbe intransitif et transitif, particules. Il prend son illustration non seulement de la Thora, mais aussi des écrits non-bibliques, hébreux et araméens. Bien qu'indirectement, on peut conclure de ses remarques qu'à cette époque déjà la prononciation samaritaine était la même qu'aujourd'hui. Ses traits principaux sont : disparition des laryngales et pharyngales, accent sur la pénultième et absence des shevas, particularités du système pronominal, surtout les formes longues des suffixes, comme *-timma*, *-himma*, *-imma*. On a noté aussitôt après les premières découvertes du Désert de Juda que plusieurs éléments de la prononciation samaritaine se retrouvent déjà dans les manuscrits de Qumrân; pour ma part cf. *Biblica*, XXI, 1950, pp. 205-223 et voir en dernier lieu Ben-Ḥayyim, *Scripta Hierosolymitana*, IV, 1958, pp. 200-214. Il n'y a pas de doute que la prononciation samaritaine est très conservatrice et qu'elle est relativement la plus proche de la prononciation palestinienne de l'hébreu biblique à l'époque gréco-romaine.

Au milieu du xiiie siècle, le savant actif qu'était Abû Saʿîd ibn Abû l-Ḥassân, rédacteur d'un targum arabe et commentateur habile (cf. *JQR.*, NS., XXXIV, 1943-44, pp. 41 ss.), composa les Règles de la récitation, *Qawânîn al-maqrâ* (pp. 131-169; collation d'un ms. de 1327 aux pp. 617 s). Dans une douzaine de chapitres, il formule les règles pour la prononciation « correcte » des différentes catégories grammaticales, en l'opposant à la « fausse ». J'ai l'impression qu'il faudrait insister plus que ne le fait l'éditeur sur le caractère artificiel de ces règles, inspirées par le souci d'une différenciation excessive; par ailleurs, on y détecte l'influence des massorètes de Tibériade. Voici quelques exemples confrontés avec la prononciation moderne : diphtongue du suffixe pronominal יו : aujourd'hui *-o*; ו 'et' comme *u* devant les labiales : auj. *w(e)*; conservation du *e* dans les dérivés des mots comme לב, אם, בטן, קדמה : auj. *leb libbî*, *em immak*, *beṭen baṭnak*, *qêdem qidma;* כו(ן) comme *mi* devant les gutturales, *me* ailleurs : auj. *mi* partout; *-kemma* (aussi *-temma*, *-emma*) mais *-kin :* auj. *-kimma* (*-timma*, *-imma*) mais *-ken.*

Vers la fin du même siècle fleurissait Abû l-Faraǧ al-Kattâr Nafîs al-Dîn, théologien (« 613 préceptes ») et exégète. De son commentaire אם בחקותי Ben-Ḥayyim extrait trois scholia qui traitent des particules, en particulier de ב et de אם (pp. 286-293).

S'inspirant de la grammaire d'Abû Isḥâq, le grand prêtre El'azar ibn Finḥas ibn Yûsif, 1363-1387, composa son abrégé, *Muḫtaṣar al-tawṭi'ah*, qui est devenu le manuel classique (pp. 173-221). Il est indépendant surtout dans la partie du nom et des particules. C'est probablement à son père, grand prêtre de 1308 à 1363, qu'il faut attribuer la compilation d'un dictionnaire hébreu-arabe, dont un échantillon est donné aux pp. קמט s.

Après trois *saecula obscura*, l'activité littéraire des Samaritains reprend au XVIII^e^ siècle; malheureusement elle a peu de valeur en comparaison de la production médiévale. Ibrâhîm ibn Ya'qûb al-'Ayyah ad-Dinfî, homme de lettres et d'action (achat de terrains au Mont Garizim et à 'Awarta), amorça, mais sans le terminer, un ouvrage sur les homonymes et homographes (pp. 225-247), puis composa trois courts traités : sur les dix « accents » (pp. 379-403), sur les six signes vocaliques (pp. 324-329), sur l'articulation des vingt-deux lettres (pp. 329-335). Ses connaissances grammaticales sont faibles et confuses. Ainsi pour les *sedarim*, il ne connaît plus leur fonction et se tire d'embarras avec de prolixes considérations « théologiques » sur leurs noms. Il semble aussi ignorer la nature exacte des signes de vocalisation. Le dernier traité, peut-être le plus intéressant, est malheureusement peu intelligible.

'Amrâm ibn Salamah (m. 1874), celui qui récita à Petermann la Genèse entière, écrivit quelques notes grammaticales : sur le *waw* inversif, sur les mots אינם, בישפחת, בני (pp. 298-303). Quelques scholia de Pineḥas ibn Isḥâq (m. 1898), concernant le *pataḥ* dans certains mots et l'Hiphil des verbes concaves, furent rassemblés par son fils Abiša', le grand prêtre actuel (pp. 280-297, 296-299). Ab Sekwah (arabe Murgân) ibn As'ad as-Surâwî ad-Dinfî, auteur de la « Nouvelle Chronique » achevée en 1900, composa un traité (inédit), un dictionnaire hébreu-arabe (échantillon aux pp. קיא s.) et les Additions à l'Abrégé d'El'azar Pineḥas, *Mulḥaq bi-muḫtaṣar al-tawṭi'ah* (pp. 251-275). Il traite dans ce dernier écrit des préfixes de l'imparfait, de l'afformante *h*, des prépositions, conjonctions, adverbes. Son point de vue est plutôt sémantique et exégétique et sa culture linguistique est très limitée, d'où le traitement assez fantaisiste du *h* de l'article et du verbe. Mentionnons encore la liste de variantes compilée par le grand prêtre Isḥâq ibn 'Amrâm (m. 1932) et un dictionnaire hébreu-arabe d'Ibrâhîm ibn Marḥîb Ṣadaqah (m. 1928), dont un extrait est publié aux pp. קיד-קיב.

Après la guerre arabo-juive les Samaritains continuent de s'occuper des mêmes sujets. Ainsi Ya'qûb ibn 'Uzzî, qui semble être, non seulement le meilleur scribe, mais aussi le dépositaire le plus fidèle des traditions massorétiques, m'a vocalisé les exemplaires de la Thora, du Targum, du Mêmar Marqâ. Il a un système à lui, composé des signes juifs et arabes. Cette année, il vient d'achever le *Kitâb as-Sâmiriyin*, un vaste ouvrage sur l'histoire, la religion, la littérature et le folklore des Samaritains, où il traite également des questions grammaticales. Un autre prêtre, Ḥâḍir Ibrâhîm, sans aucun encouragement spécial de ma part, m'a compilé en 1957 un dictionnaire hébreu-araméen-arabe, ordonné plus ou moins d'après les principes modernes. Quelques sondages rapides me font voir qu'il est indépendant du vocabulaire publié par Ben-Ḥayyim.

M. Ben-Ḥayyim, maître indiscutable des études samaritaines, est à féliciter

chaleureusement pour son édition si soignée dont on a vu les richesses. Cependant, comme lui-même l'avoue fréquemment, l'utilisation de ces traités n'est pas facile. Par ailleurs, ils ne constituent qu'une des sources pour établir l'histoire de l'hébreu et de l'araméen chez les Samaritains. Qu'on songe aux textes littéraires eux-mêmes, aux manuscrits bibliques et autres comportant la vocalisation, aux notices grammaticales dispersées dans les écrits halachiques et exégétiques, à la prononciation moderne des deux langues. M. Ben-Ḥayyim nous promet une troisième partie de son ouvrage qui contiendra les textes hébreux et araméens en vocalisation ancienne et en transcription phonétique moderne. Plus tard viendront les grammaires des deux langues, « avec une évaluation générale de la tradition samaritaine ». Souhaitons sincèrement que ce projet gigantesque puisse être mené à bonne fin.

Jérusalem. J. T. Milik.

Jewish Symbols in the Greco-Roman Period, by Erwin R. Goodenough. Vol. VII : *Pagan Symbols in Judaism.* In-4° de xviii-239 pp. avec 291 illust. groupées en 35 pl. h. t. Vol. VIII : *Pagan Symbols in Judaism* (ii). In-4° de xii-282 pp. avec 168 illust. groupées en 19 pl. h. t. Bollingen. Series XXXVII. New York, Pantheon Books (1958). — Prix : 15 dollars.

Les lecteurs de la *Revue* connaissent déjà la théorie du Prof. Goodenough sur la religion juive (1), théorie à laquelle l'a conduit une étude de la décoration des synagogues et des tombes basée sur le raisonnement suivant : les monuments juifs portent un certain nombre de motifs dont la présence veut être expliquée. Or ils ne peuvent être que décoratifs ou symboliques. Si la valeur décorative de ces motifs peut être mise en avant lorsqu'ils sont parfaitement exécutés, on ne saurait l'invoquer lorsqu'ils sont grossièrement rendus, au point d'en devenir presque méconnaissables. Dans ce dernier cas, où ils ne peuvent être que symboliques, ils permettent d'inférer que les premiers, qui leur ressemblent, le sont également. Cela oblige, dès lors, à reviser les idées courantes sur la religion juive et à conclure qu'elle a connu deux tendances antagonistes : l'une, celle des rabbins, orthodoxe, halachique et centrée sur l'observance littérale de la Loi, et une autre, mystique et allégorisante, dont témoigne Philon et qu'auraient adoptée les Juifs hellénisés.

Le poisson, le pain et le vin (Vol. V et VI) se rapportaient, de manière obvie, au repas cultuel (2). Le sens des symboles païens qui font l'objet des présents volumes est moins évident. Cependant, s'ils ont été représentés dans les synagogues et sur les tombeaux, ils doivent avoir été employés d'une manière très générale, comme faisant partie du culte juif. Car le fait d'utiliser un puissant symbole pour se protéger des mauvais démons ou pour amener une réalisation spirituelle dans cette vie ou dans l'autre, est un acte du culte, même s'il en est le plus simple (p. vii). Les nouveaux symboles étudiés dans le vol. VII sont : le bœuf; le lion; l'arbre; la Victoire et sa couronne (Part ix); les rosaces, les roues et les « objets ronds », les masques et la tête de Gorgone (Part x).

Le schéma de l'enquête est toujours le même. Dans son développement le plus large elle comprend : une énumération aussi complète que possible, du moins

(1) *RB.*, LXII, 1955, p. 104 ss., p. 428 ss.
(2) *Ibid.*, LXIV, 1957, p. 593 ss.

pour l'exposé de la thèse, des monuments juifs portant le motif étudié; une recherche des parallèles en Orient (Égypte, Mésopotamie, Asie Mineure, Syrie et Crète) et en Occident (Grèce et Rome) et, enfin, une revue des textes tirés de l'Ancien Testament et des écrits juifs post-bibliques, notamment de Philon et du *Zohar*, lorsqu'ils renferment quelques données sur la question.

L'Ancien Testament ne fournit pas de raison plausible à l'usage de représenter, sur les monuments juifs, un *bœuf* en pied ou sous la forme d'un bucrâne qu'un lion tient parfois sous sa patte. Les recherches, menées comme nous l'avons dit, amènent aux conclusions suivantes : les Juifs ont emprunté à nouveau ce symbole et l'ont interprété en fonction de l'Ancien Testament plutôt qu'ils n'en ont hérité de l'époque vétéro-testamentaire. Si cela est exact, ils ont dû emprunter le symbole du bœuf en un temps où cet animal était libre de toute attache religieuse. Il était associé à tant de dieux : Mithra, Apis, Osiris, Dionysos, Hadad (pour ne mentionner que ceux-là), qu'il doit avoir été conçu comme un symbole éclairant la signification et le pouvoir du dieu plutôt qu'avoir désigné un dieu quelconque comme étant le Bœuf par excellence. Le dénominateur commun de toutes ces divinités est la puissance, mais surtout celle de donner la vie; la puissance associée avec les sauveurs mystiques : celle de donner l'immortalité. A coup sûr la littérature juive ne livre que de rares références, mais elles rendent le même son que cette conception païenne. En passant dans le Judaïsme le bœuf retint cette qualité fondamentale. Il représenta également les Patriarches sauveurs, et finalement le Messie. Le Juif espérait manger la chair de Béhémoth au banquet messianique et assurer ainsi son immortalité (1). « Il n'y a pas de preuve que ce soit l'espérance de l'immortalité qui ait fait mettre le bœuf sur les pierres tombales juives, mais c'est là l'hypothèse la plus probable » (p. 28).

Le *lion* — ou les autres félins — alterne si souvent avec le bœuf sur les monuments juifs à l'époque gréco-romaine qu'il faut se garder d'une explication trop simpliste comme celle proposée jusqu'ici par certains savants qui recourent aux concordances bibliques. Le lion, dans l'antiquité, est passé d'une religion à l'autre, voire d'une civilisation à une autre, avec la même valeur, quel que soit le dieu ou le mythe auquel il était associé (2). Sa puissance, y compris sa puissance sexuelle, était le premier élément de cette force qui se manifestait d'abord en détruisant et en dévorant, mais qui pouvait aussi être mise à profit pour écarter tout ennemi, quel qu'il fût, humain ou spirituel. De plus, le lion pouvait représenter la vie transcendant la mort, surtout celle du moi propre, et la crinière qui auréole sa tête en avait fait le symbole du soleil rayonnant. L'amour, toutefois, peut avoir raison de sa férocité naturelle et en faire le compagnon de S. Jérôme ou le symbole de S. Marc. Dans le Judaïsme les différents lions gravés sur l'armoire de la Torah protègent les rouleaux sacrés et indiquent la force féroce mais salvatrice

(1) Bien qu'il n'y ait pas, dans les sources écrites, trace d'un repas de cérémonie juif au cours duquel on aurait servi de la viande de bœuf (p. 27).

(2) Je ne sais si le lion a jamais été tenu, en Égypte, pour un symbole de fertilité. L'A. aurait trouvé une véritable encyclopédie sur le lion en Égypte dans : C. DE WITT, *Le rôle et le sens du lion dans l'Égypte ancienne*, 1951. Sur le phallus à tête de lion cf. A. J. FESTUGIÈRE, *RE.*, 1951, p. 63 ss., avec les notes de E. COCHE DE LA FERTÉ et de J. VANDIER. Le grand Sphinx a fait l'objet d'une publication de SÉLIM HASSAN : *The Sphinx, its History in the Light of the Recent Excavations*, 1949. P. 47, n. 190, au lieu de la traduction française, par B. Bruyère, d'une stèle dédiée à *Mr-Sgr*, on utilisera J. B. PRITCHARD, *Ancient Near Eastern Texts* qui, p. 381, publie ce monument avec sa bibliographie complète.

du Dieu de la Torah. Gravés au-dessus, ils peuvent avoir renforcé la conviction des Juifs que la Loi est leur vie. Ils peuvent également vouloir diriger la force divine vers les donateurs d'une inscription et les protéger, comme le masque de lion semble, lui, exprimer l'espoir d'une vie future.

Le troisième motif : l'*arbre* (palmier ou sycomore) était regardé, avant les Grecs, comme la source d'un fluide sauveur et qui donne la vie (p. 97). Avec Apollon et Dionysos la palme garde la signification originelle et universelle qu'elle avait dans le monde méditerranéen —, celle de protection, de guérison, de don de vie et d'inspiration — mais lorsque ces idées furent de plus en plus transposées sur le plan de la vie future, la palme put devenir le symbole de la jouissance d'une vie en union avec la divinité après la mort, comme ç'avait été si longtemps la coutume en Égypte (p. 106). Ce sont ces idées, constantes à travers les différentes mythologies, mais indépendantes de chacune d'elles, qui permirent aux Juifs d'utiliser le palmier (ou la palme) comme symbole de vie future, sinon même d'un épanouissement mystique de la vie terrestre. Les Chrétiens expliquèrent l'arbre de vie selon leurs propres conceptions théologiques mais « en faisant en même temps de l'arbre de vie la croix et le Christ, il est clair que Dionysus Dendrytes, par quelle voie, je ne puis le dire, a survécu » (p. 121). Du IIe au Ve siècle l'arbre de vie fut une conception favorite des Juifs, comme l'arbre fut un symbole favori. Il pouvait être utilisé dans un sens eschatologique ou dans un sens mystique, ou dans les deux à la fois, mais de toute façon, il est à présumer qu'il reflétait un ferme espoir d'immortalité, sinon même celui d'un genre de vie plus élevé ici-bas sur terre, en récompense d'une piété légaliste qui pouvait, ou non, s'accompagner d'une piété d'union mystique à Dieu (p. 134).

La *Victoire* ailée (devenue un Ange pour les Chrétiens) exprimait dans le paganisme l'apothéose de la personne déposée dans le sarcophage qu'elle ornait. Chez les Juifs et les Chrétiens elle traduit le même espoir, c'est-à-dire l'élévation au ciel, comme le médaillon (ou la couronne funéraire) renfermant l'image du défunt que tiennent des Victoires signifie l'éternel triomphe de celui qui repose dans le sarcophage.

La *couronne*, identifiée primitivement à l'arbre, devint un signe de vie et de victoire d'abord dans les jeux, puis dans les relations avec les dieux, dans les funérailles, et se chargea d'une profonde signification mystique. En passant chez les Juifs et chez les Chrétiens elle dépouilla son caractère païen mais conserva sa valeur symbolique fondamentale. Comme la guirlande, qui n'est qu'une couronne dont les extrémités n'ont pas été nouées, elle signifia l'attribution, d'une manière ou d'une autre, d'une vie divine et immortelle.

C'est une simple question de présentation qui a fait rassembler sous le titre de *Miscellaneous Divine Symbols* une partie du matériel archéologique qui ne diffère pas essentiellement du matériel déjà étudié ni de celui que renferme le volume suivant.

Les rosaces, les roues et les « round objects » sont groupés en raison de leur rotondité. La croix, le *taw* d'Ézéchiel, désignait un animal, un homme ou un sarcophage comme sacré. La rosace était, en Assyrie, une marque de divinité ou, par dérivation, de royauté, et un objet ou une personne porteurs de ce signe étaient, de cette manière, signalés comme étant, d'une certaine façon, divins ou en relation avec la divinité. Il en allait de même en Syrie-Palestine et en Perse. Dans une telle ambiance symbolique les Juifs auraient-ils sculpté sur leurs synagogues et sur leurs ossuaires des rosaces dépourvues de signification ou de valeur? L'A. ne

le croit pas un instant. Ils ont dû adopter ce symbole parce qu'il était devenu libre et pouvait s'appliquer à une divinité quelconque. C'est l'hypothèse la plus vraisemblable que, pour les Juifs aussi, la rosace en était venue à symboliser leur Dieu et leur espoir, et elle en était venue là, c'est certain, parce qu'ils avaient appris à penser à la Divinité comme à l'Unité qui embrasse toute complexité et au centre d'où rayonne toute vie. Par ces rosaces ils semblent nous dire qu'ils désiraient une telle vie pour eux-mêmes et pour leurs morts, ici-bas et dans l'autre monde (p. 197).

La *roue* serait un symbole du soleil en tant que mobile et les *round objects* auraient été, aux yeux des Juifs, des symboles divins qui consacrent ce sur quoi ils sont placés (p. 201).

Les documents littéraires ne nous fournissent aucun renseignement sur les masques, peints ou en relief, que l'on rencontre sur les monuments juifs. Le *masque*, en relation avec Dionysos, avait une grande valeur non seulement apotropaïque mais mystique, car les initiés revêtaient des masques aux diverses étapes de leur initiation. Sur les sarcophages les masques signifiaient que le défunt était définitivement glorifié, uni au dieu. Les Juifs, comme les Chrétiens, ont dû adopter le masque en le réinterprétant à leur manière, et si les Juifs ont peint, ou fait peindre, des masques dans la synagogue de Doura, c'est qu'ils partageaient l'espérance de Philon, celle d'une union mystique avec la Sagesse de Dieu (p. 222).

La *tête de Gorgone* (ou de Méduse) qui apparaît sur les monuments juifs appartient, elle aussi, à la *lingua franca* du symbolisme dont les éléments de base étaient dionysiaques.

Le volume VIII comprend : les symboles primitivement « érotiques » : Amours; Oiseaux; Divers symboles de fertilité (Part XI); Psychopompes et Symboles astronomiques (Part XII).

Les *Amours* qui ornent les anciennes tombes juives et les synagogues peuvent n'être que des éléments décoratifs, comme ils le furent à la Renaissance, mais il est à présumer que les Juifs de l'Antiquité les empruntèrent avec la valeur qu'ils avaient de leur temps, c'est-à-dire comme des symboles de l'amour, de l'amour de Dieu qui les sauve, en groupe ou individuellement.

Des oiseaux, qui défient bien souvent la sagacité des naturalistes, se remarquent aussi sur les monuments juifs. On reconnaît pourtant parmi eux la *colombe*, symbole de fertilité, en raison de son association avec la déesse de la fertilité, et qui peut représenter l'âme (1), voire la divinité elle-même qui se fait protectrice, et signifier également la modestie, la loyauté, la pureté. Pour les Chrétiens elle symbolise l'Esprit-Saint et pour les Juifs, en plus des diverses acceptions déjà relevées dans le paganisme, elle est l'image d'Israël ou du Messie. En tout état de cause « le plus difficile de tout à croire, c'est que les colombes juives ne sont que de purs ornements » (p. 46).

Un passage des *Oiseaux* (703-707) d'Aristophane fournit la division pour l'étude des autres volatiles. L'*oie*, vigilante et toujours en éveil, est, elle aussi, associée à l'amour (cygne de Léda; Éros et l'oie). Elle exprime l'espoir d'une vie future et les Juifs ont dû donner aux canards (ou aux oies) des synagogues les mêmes valeurs que leur attribuaient païens (2) et Chrétiens. Il en va de même des *cailles* (ou des *perdrix*) qui remplaçaient parfois des coqs dans des combats sin-

(1) P. 27. Sur l'origine de l'âme-oiseau et la sirène grecque, cf. F. Chapoutier, dans *Le Trésor de Tôd*, 1953, p. 37 ss.

(2) P. 47. Les représentations de la chasse au filet qu'on trouve dans les mastabas dès

guliers. Les *oiseaux aquatiques* étaient, du moins l'A. le suspecte-t-il, symbo-liques comme les autres. Le *paon*, que d'aucuns considèrent comme un simple motif décoratif dans les tombes ornées à l'imitation des demeures des vivants, est l'oiseau sacré d'Héra et aurait eu des accointances avec les mystères de Diony-sos. Sur les monuments chrétiens le paon boirait, là encore, le fluide vital sous la forme de l'Eucharistie, et les Juifs auraient traduit, par l'image du paon, leur espoir d'une vie éternelle où les mènerait le Dieu d'Israël.

Le *coq* peut être une allusion à la vie future parce qu'il était mis en relation avec le soleil et l'aurore, parce qu'il est querelleur et combat avec acharnement, ou bien encore parce qu'il représente, sous forme d'oiseau, l'âme du défunt. Pour les Chrétiens le coq annonce le soleil nouveau, le Christ, chasse les esprits de la nuit, et rappelle la résurrection du Christ comme la nôtre. En ce qui concerne les Juifs il faut, à défaut de textes, se rabattre sur les monuments et sur le fait que le coq y apparaît à maintes reprises. Il y a tout lieu de supposer qu'aux termes d'une interprétation juive, les Juifs utilisaient l'image du coq de la même manière que les païens et les Chrétiens, et le gravaient dans leurs cimetières parce qu'ils partageaient la même espérance qu'eux : celle d'une immortalité au-delà de la tombe, immortalité dans laquelle une puissance bénéfique devait les mener.

Les motifs groupés sous le titre de *Miscellaneous Fertility Symbols* n'ont en commun que leur rapport avec la fertilité.

La *brebis* symboliserait le salut personnel. Dans l'art païen, comme dans l'art chrétien, elle est le symbole du Sauveur, tout à la fois pasteur et brebis et qui, Hermès ou le Christ, nous conduira à une vie éternelle dans laquelle le lait de brebis est, clairement, de grande importance (p. 79). Le lait, au reste, a été employé dans le culte. Mélangé avec du miel on le donnait aux nouveaux baptisés qui, sortis d'Égypte par le baptême, entraient dans la terre où coule le lait et le miel. Les Juifs ont utilisé les symboles lait-pasteur pour traduire leur espoir de parvenir à une immortalité bienheureuse, à une participation de la nature divine (p. 85).

Le *lièvre* était, dans l'art grec, un symbole d'amour. Chassé, mis en pièces et offert en gage d'affection, il représentait, sous tous ces aspects, Dionysos et toutes les autres divinités de la fertilité, par la destruction et l'amour desquelles les hommes en venaient, habituellement dans les mystères, à chercher l'immortalité. A Rome cet animal eut la même signification et c'est dans cette acception qu'il semble avoir subsisté chez les Chrétiens et chez les Juifs, malgré la rareté des mentions de cet animal dans leur littérature.

La *coquille*, pour les Anciens, représentait la vulve, d'où la légende d'Aphrodite née d'une coquille marine. Dans le Judaïsme la coquille qui figure au-dessus des portes de la niche de la Torah semble signifier la puissance salvatrice et l'amour de Dieu que la Loi apporte aux hommes.

La *corne d'abondance* est d'origine inconnue. E. Pottier y voyait une corne pour boire, un rhyton, mais l'A. croit pouvoir envisager pour elle une origine phallique, puisque aussi bien elle constitue un bien mauvais récipient pour les liquides. Il juge, au reste, son hypothèse parfaitement indémontrable. Il est par contre certain que la corne d'abondance était un symbole de fertilité, de grâce, de bienveillance, de bienfaisance, de vie dont furent munis plusieurs divi-nités, et même des rois, en raison de leur nature divine. Sur les sarcophages elle suggère l'idée d'immortalité.

l'Ancien Empire n'avaient certainement pas le but symbolique que leur attribue l'A. dans les tombes du Nouvel Empire, sur la foi du Livre des Morts.

Chez les Juifs comme chez les païens, le *Centaure* peut vouloir traduire plusieurs conceptions différentes. S'il lutte sauvagement contre un homme ou une bête, son combat traduirait l'*agôn*, le combat mystique contre la chair dont l'issue victorieuse procure l'immortalité. S'il offre une couronne, il tient probablement la place de Cheiron adopté par les Juifs comme une figure de l'immortalité. S'il présente un poisson, il représenterait une créature bienveillante, divine ou semi-divine, qui offre le poisson, au sens juif, comme un repas d'immortalité. Il est bien évident, remarque l'A., que le commun des mortels n'avait pas conscience du caractère « érotique » de ces symboles. Il les adoptait pour leur valeur significative d'immortalité qui demeurait, même si l'un ou l'autre n'en avait pas conscience (p. 118).

L'âme qui a mérité cette immortalité doit d'abord se rendre, pour en jouir, dans l'autre monde. C'est la fonction des *Psychopompes* de l'y conduire.

L'*aigle*, emprunté à l'Orient, représentait aux yeux des Juifs leur Dieu ou sa puissance et, lorsque cet oiseau royal tenait une couronne, il assumait les valeurs reconnues à l'aigle et à l'aigle-dieu-soleil dans le paganisme : celles d'un symbole d'immortalité, que la couronne représente, capable de mener les hommes à une vie immortelle avec Dieu.

Le lion ailé qu'est le *griffon* avait pour fonction, chez les Romains et chez les Juifs, d'effrayer les mauvais génies et les pilleurs de tombes, et d'apporter l'immortalité au défunt.

Pégase, le cheval ailé, est lui aussi, pour les Juifs, un psychopompe qui enlève vers Dieu, au ciel, où l'on peut monter, plus prosaïquement, par une *échelle*, d'origine probablement égyptienne, et qui devint une échelle mystique comme on le voit chez Philon et dans le *Zohar*.

Le *bateau*, lui aussi, peut convoyer le mort dans l'autre monde et sa présence sur les tombes (1) et sur les lampes juives donne à supposer que les Juifs, comme les païens et les Chrétiens qui utilisaient le même symbole, avaient un ardent espoir d'immortalité. Ces analyses successives montrent que les Juifs semblaient envisager la mort comme une grande migration pour laquelle Dieu leur procurait les moyens de faire le voyage, conception dont le Judaïsme officiel ne porte pas trace mais dont témoignent les écrits mystiques.

Le *Zodiaque* qui entoure le soleil indiquait, aux yeux des païens, la suprématie de la loi de la Nature, le monde organisé sous la direction du Sol invictus. Pour certains le Sol invictus était le soleil physique. Pour d'autres, par contre, le vrai soleil était situé derrière le soleil matériel. Le système astral promettait l'immortalité puisque l'âme faisait retour à son origine cosmique ou supracosmique. Dans les synagogues le Zodiaque, avec Hélios au centre, semble à l'A. proclamer que le Dieu adoré dans ces édifices était le Dieu créateur des étoiles et qui s'était révélé par elles dans la loi du cosmos, dans son ordre et dans sa rectitude, mais qui était lui-même le Conducteur qui guide l'Univers, tout son ordre et sa loi. La présence des saisons sur les tombes et leur mention dans d'autres sources

(1) P. 158. L'indication de *I Macc.*, XIII, 29 au sujet du monument de Modin : « pour être vus de tous ceux qui naviguent sur la mer » est considérée comme une glose. Il est bien évident, cependant, que ce ne sont pas les navires sculptés qui pouvaient être aperçus des navigateurs mais l'ensemble du monument qui comprenait plusieurs colonnes rostrales ornées d'éperons de vaisseaux rappelant la conquête de Joppé et, par elle, l'accès à la mer et la porte ouverte sur les îles. Le bateau n'a donc ici aucune valeur funéraire. Cf. F.-M. Abel, *Les Livres des Maccabées*, *in loco*.

montre suffisamment que, comme les étoiles, elles suggéraient l'espoir qu'avait l'homme, à la mort, de passer à une vie plus grande (1).

Ces nouveaux volumes font naître, chez le lecteur, les mêmes sentiments d'admiration et d'étonnement que leurs prédécesseurs. Admiration pour le travail de recherches entrepris par l'auteur, pour son savoir encyclopédique dans le domaine de l'histoire des religions méditerranéennes, pour la puissance de synthèse qui lui fait dominer un matériel immense. Étonnement aussi en face d'interprétations qui peuvent parfois sembler étranges. Aux partisans des vues traditionnelles sur l'art ancien l'A. oppose ses propres vues, et aux partisans de la simple décoration qui lui reprochent de n'avoir pas démontré la fausseté de leur système il demande de ne pas se contenter d'affirmer mais d'étayer leur thèse par des arguments, comme il l'a fait pour la sienne. Il reproche également à ses critiques de l'avoir mal compris, de lui avoir prêté des conclusions fermes alors qu'il ne voulait que suggérer des explications possibles, de nouvelles manières d'envisager les faits (2).

Car c'est à eux qu'il se tient et, à propos de la coquille à qui il donne, dans le Judaïsme, la même signification qu'il lui voit dans le paganisme, il affirme que l'absence de références à ce symbole dans la littérature juive lui semble aussi peu importante que le silence des textes grecs sur la même question (VIII, p. 105). Il reconnaît que la probabilité dont jouissent à nos yeux certaines idées peut bénéficier de l'existence d'un coefficient affectif à leur égard. La valeur qu'il a découverte aux symboles lui semble être la raison de leur importance dans l'antiquité et finalement, s'il a écrit, c'est plutôt pour transmettre l'ascendant qu'ils ont pris sur lui et traduire la beauté qu'ils possèdent à ses yeux, que pour les expliquer ou les prouver (VIII, p. 220). Il avoue cependant avoir trop accentué les ressemblances entre les diverses religions (*ibid.*, p. 222). L'historien accentue les différences, le philosophe, par contre, les estompe. Mais sous les différences un élément stable subsiste : la nature humaine, et l'A., à l'opposé des historiens des religions, s'est donné pour tâche, dans cette étude, de faire ressortir les constantes, la valeur profonde permanente des symboles, hors de proportion avec l'accent que l'on pourrait mettre sur les changements, c'est-à-dire sur les expli-

(1) Si le Zodiaque n'est pas d'origine égyptienne, la pratique de mettre les différentes parties du corps en relation avec un personnage divin a pris naissance dans la Vallée du Nil. Les exemples de mélothésie y sont nombreux sans que le nombre des parties du corps ou leur ordre d'énumération soit constant. Dans des sarcophages ptolémaïques on voit la déesse Nout entourée des signes du Zodiaque mais dans un ordre plus souple que celui, désormais fixe, cité par Marcus Manilius (*Astronomicon*, II, 454 ss.; IV, 704-709). Les Actes du Concile de Braga (563) interdisent de croire que les parties de l'âme ou du corps correspondent aux signes du Zodiaque et sont en rapport avec les noms des Patriarches (Hefele, *Histoire des Conciles*, III, p. 178). On exorcisa cette pratique en substituant des saints aux signes zodiacaux et saint Blaise, par exemple, prit la place du Taureau assigné à la gorge (Taurus cervicibus haeret) en raison du miracle attribué à ce saint (extraction d'une arête de poisson incrustée dans la gorge d'un enfant : L. Réau, *Iconographie de l'Art chrétien*, t. III, Iconographie des saints, p. 227 ss.). Cf. W. D. Dawson, *Aegyptus*, XI, 1931, pp. 26-27 qui ne cite pas Fr. Cumont, *Astrologica*, *RA.*, V^e^ série, III, 1916, p. 1 ss. C'est un fait que le Christianisme a adopté certains éléments déjà utilisés par le paganisme. Que la statue d'Isis avec son enfant Horus ait pu influencer la représentation de la Vierge, c'est possible, mais les rapprochements entre la Vierge et les déesses orientales ou occidentales (VIII, p. 221) sont fallacieux. Cf. J. Daniélou, *Le culte marial et le paganisme* dans : *Maria*, I, p. 159 ss.

(2) On trouve à plusieurs reprises : *My own guess, and it can be no more than that* (VIII, p. 65); *This is a guess* (*ibid.*, p. 186); *That is a mere guess* (VIII, p. 34).

cations qu'ont données de ces symboles les différentes religions. Quand les Juifs adoptèrent la *lingua franca* des symboles, il lui semble qu'ils firent leur la valeur constante de ces symboles sans pour autant faire du Judaïsme une forme spéciale de paganisme (*ibid.*, p. 224). Le Prof. Goodenough présente un long plaidoyer *pro domo* en réponse aux critiques formulées contre sa thèse dans les tomes déjà parus. Voici, selon lui, ce qu'il entendait exposer dans les présents volumes que je n'ai pu que résumer (1) : « Les volumes VII et VIII ont étudié un grand nombre d'autres symboles qui, pour autant que nous sachions, n'appartenaient que peu, ou pas du tout, au culte. La Victoire et sa couronne, le lion, le bœuf, l'aigle, Cupidon, la caille, le coq — ces symboles, et beaucoup d'autres, comme l'Agneau chrétien, figuraient la nature de la Divinité, mais n'étaient employés ni comme moyens, ni comme objets de culte. Le bœuf était souvent sacrifié, c'est sûr, et la couronne était donnée à un certain stade de l'initiation mithriaque, mais leur usage symbolique commun ne se rapporte pas, comme la vigne et la coupe, à des usages cultuels. Si, en empruntant de telles formes, le Juif a adopté leurs valeurs, comme je pense qu'il l'a fait, il aura agi ainsi en raison des nouvelles profondeurs qu'elles donnaient à ses idées sur la divinité, sa propre divinité juive, et de son espérance de salut et d'immortalité, mais non parce qu'elles affectaient en quoi que ce soit ses formes de culte. Beaucoup de ces symboles sont apparus comme se référant, à l'origine, à la sexualité. Maintenant, je pense, le lecteur est parvenu à saisir la transition par laquelle un symbole peut commencer, comme la coquille, par se référer de manière précise aux organes sexuels et puis perdre toute association consciente avec le physique pour en venir à représenter le processus par lequel Dieu peut transformer un homme en une créature nouvelle, et le rendre ainsi prêt pour des expériences mystiques et pour l'immortalité » (*ibid.*, p. 230). Il termine en soulignant à nouveau la difficulté de présenter ses idées sur ce sujet car ce qu'il a voulu exprimer d'un bout à l'autre de ces volumes est *subverbal*, et l'on doit percevoir ou sentir la force et la beauté du vocabulaire symbolique emprunté par les Juifs (*ibid.*, p. 231).

En définitive le lecteur « sent », ou « ne sent pas », « perçoit », ou « ne perçoit pas », la force et la beauté de ces symboles que les mots ne peuvent qu'essayer de lui faire entrevoir. Faute « d'avoir senti du ciel l'influence secrète » je dois, après avoir lu attentivement ces ouvrages érudits, me ranger au nombre des « insensibles ».

Pour moi Pégase est rétif! Je ne m'engagerai pas, vu mon incompétence, dans le débat qui oppose, sans résultat, les partisans de la simple décoration aux symbolistes. Ces deux écoles ne videront jamais leur querelle, faute de critère objectif pour discerner le pur ornement du symbole (2). Bien des motifs *peuvent* être

(1) J'ai résumé de mon mieux ces deux tomes de l'ouvrage monumental du Prof. Goodenough. Malgré une lecture attentive je ne suis pas certain d'avoir suivi sa pensée dans tous ses détours, car, de son propre aveu, « la logique du symbolisme est pleine de détours (highly circuitous) » (VIII, p. 36); VII, p. 127 on lira dans le texte : *Psaumes* au lieu de *Proverbes* (n. 348); VIII, p. 26 : lire *Harpocrate* au lieu d'*Hippocrate*.

(2) La fréquence semble être l'un des critères personnels de l'A.; VIII, p. 25, n. 42 il écrit : « Le motif (des oiseaux) était communément utilisé en Orient comme du Mesnil, *Peintures*, 135, l'a montré. Mais cela n'exclut en aucune manière la valeur symbolique. Les adversaires de l'interprétation symbolique prennent l'usage courant d'un motif pour une attestation de son manque de signification. Au contraire je répugne à attribuer une valeur symbolique... à un motif *(device)* qui ne se rencontre pas communément. Je ne puis croire que la croix soit moins symbolique pour les Chrétiens du fait qu'elle est présente partout. » Mais la croix est déjà, au départ, un symbole.

symboliques. Pour savoir *quand ils le sont* il faudrait connaître l'intention de l'artiste ou de l'artisan qui ont exécuté l'œuvre, ou celle de leur client. Je suis convaincu qu'il y a, dans l'art, plus de symbolisme qu'on n'en soupçonne à l'ordinaire, mais il y a loin d'un symbolisme partiel à un symbolisme total, qui prétend tout expliquer. Il faut, c'est certain, combattre la paresse d'esprit qui se contenterait volontiers d'une explication trop simpliste. L'A. l'a fait, en ce qui le concerne, et il la combat chez ses lecteurs. Faut-il, pour autant, ôter toute initiative à la fantaisie de l'artiste? Pour décorer une paroi ne va-t-il pas utiliser, selon son talent, des figures géométriques ou des sujets tirés du règne animal ou végétal? Je n'arrive pas, pour ma part, à me persuader que les rosaces qui ornent les petits ossuaires trouvés au Mont des Oliviers ou à Siloé soient symboliques. Le lièvre a beau figurer, à un titre quelconque, dans des scènes bachiques, il ne me semble pas, pour autant, intégré aux mystères de Dionysos au point qu'il faille voir, chaque fois qu'on rencontre un lièvre (ou un lapin) sur un monument, une allusion au dieu de la vigne. Dans un pavement de mosaïque représentant des animaux — quadrupèdes ou oiseaux — faut-il donner un sens symbolique à chaque bête? Dans une mosaïque d'Orphée, ne suffit-il pas qu'Orphée soit là, avec sa lyre, sans vouloir chercher la signification de chacun des animaux que charment ses accords? Il en va comme des paraboles, où l'ensemble seul compte, non tous les détails dont certains n'ont qu'une valeur ornementale (1). Si Harpocrate chevauche une oie, cela veut-il dire qu'il est identifié à elle? Fr. Cumont, que l'on ne saurait soupçonner d'avoir nourri des préjugés à l'égard du symbolisme, parlait à propos de ces figurines « de la fantaisie de l'artiste alexandrin (qui) a placé le petit dieu à cheval sur un bélier, une chienne ou un crapaud » (2). E. Mâle, dont je n'ai pas rencontré le nom dans la copieuse bibliographie annexée à ces volumes, met en garde, lui qui a tant étudié le symbolisme du Moyen Age, contre la tendance à vouloir rendre compte de tout et, au sujet de Mme Félicie d'Ayzac qui se flattait d'avoir trouvé une méthode et créé la science du symbolisme des cathédrales du XIIe siècle, il écrit : « En réalité, elle ne démontra qu'une chose, c'est que jamais nos vieux artistes ne furent aussi subtils que leurs exégètes modernes » (3). Je ne suis pas davantage convaincu de la vogue que l'A. prête aux mystères de Dionysos et je me demande si le Judaïsme mystique, dont témoigne Philon, a eu l'extension qu'il lui attribue sur la foi des monuments analysés. C'est aux experts dans les questions judaïques à dire ce qu'ils en pensent. Ces livres érudits doivent avoir une suite : l'étude de la synagogue de Doura. Certaines indications font prévoir que le symbolisme jouera un grand rôle dans l'interprétation de la décoration de cet édifice. On pourra alors confronter les résultats de cette nouvelle étude avec les conclusions auxquelles est parvenu l'éditeur officiel de ce monument (4).

Jérusalem. B. Couroyer, O. P.

(1) Sur la manière dont saint Augustin et saint Grégoire le Grand commentent la parabole de la drachme perdue, comparée à l'exégèse de Tertullien, voir le rapprochement fait par Dom H. Leclercq, *DAC.*, XV, col. 1811 (Art. *Symbolisme*).

(2) *Syria*, X, 1929, p. 35.

(3) *L'art religieux au XIIIe siècle*, p. 65. Cf. également *ibid.*, p. 47; L. Réau, *Iconographie de l'Art Chrétien*, I, p. 59 ss.

(4) *RB.*, LXV, 1958, pp. 107-111. Cf. déjà, du Prof. Goodenough, la communication faite au deuxième Congrès Mondial des Études juives tenu à Jérusalem en 1957, et publiée dans *Israel Exploration Journal*, VIII, 1958, p. 69 ss.

BULLETIN

Ouvrages généraux. — Il y a un peu plus de dix ans, M. le chanoine G. Jacquemet, du clergé de Paris, lançait une nouvelle Encyclopédie intitulée *Catholicisme*. Il avait la prudence de ne pas fixer à l'accomplissement une échéance précise, mais il se mettait ardemment à la tâche, si bien qu'après ces dix années quatre volumes et deux fascicules sont déjà sortis, plus de la moitié de l'œuvre si l'on s'en tient au projet prévu de sept volumes (1). Le but de cette entreprise est de compléter les encyclopédies « très développées et très spécialisées » déjà existantes, que publie en particulier la maison Letouzey et Ané, par une encyclopédie « d'une autre forme : concise en ses développements et générale dans son objet ». Le « Dictionnaire pratique des connaissances religieuses » dirigé par M. Joseph Bricout se proposait déjà une fin analogue; mais il n'est plus à jour, et plutôt que de le réviser on a estimé préférable de le remplacer par la présente encyclopédie. L'idée est excellente en somme. Chacun sait que les articles des différents Dictionnaires Letouzey, soignés et détaillés comme ils sont, découragent parfois quand ils prennent les proportions de véritables ouvrages. On demande à une encyclopédie de donner l'essentiel sur un sujet avec la plus grande concision possible. L'effort tenté en ce sens dans « Catholicisme » est manifeste, et largement efficace, encore que les dimensions des articles paraissent augmenter quelque peu avec le progrès du travail. Que l'on compare, en suivant l'ordre alphabétique, l'extension de quelques articles parmi les plus longs : Ame (12 col.), Aristote (11), Calvin (16), Communisme (19), Dieu (22), Divorce civil (18), Église (22), Empêchements de mariage (25), Esprit Saint (23), Eucharistie (29), Évêque (40), Foi (27), Grâce (38). L'importance des sujets justifie souvent ces longueurs croissantes; on souhaite néanmoins que les éditeurs restent énergiquement fidèles à leur propos initial de faire court et bon. Dès maintenant il est permis de se demander si les sept volumes annoncés suffiront.

Le titre « Catholicisme » dit assez l'ampleur du programme; de même que son sous-titre marque l'envergure des préoccupations : « résolument traditionnels, résolument adaptés au présent, et tournés vers les temps qui viennent » (p. v). Qu'il suffise de relever ici les principales catégories d'intérêt : Théodicée, Écriture Sainte, Pères de l'Église, Apologétique, Théologie fondamentale et dogmatique, Théologie morale, Théologie ascétique et mystique, Préhistoire et dogme, Droit canonique, Droit administratif ecclésiastique, Liturgie, Archéologie chrétienne,

(1) *Catholicisme, hier, aujourd'hui, demain.* Encyclopédie en sept volumes dirigée par G. Jacquemet, du clergé de Paris. Paraissant en fascicules in-4°. Tome I : *A - Béthel*, de x pp. et 1528 col. — Tome II : *Bethléem - Confrères*, de 1528 col. — Tome III : *Confréries - Éléphantine*, de 1528 col. — Tome IV : *Elesbaan - Gibbons*, de 1912 col. — Le Tome V est déjà représenté par le fasc. 18 : *Gibier (Mgr) - Guillaume*, de 384 col. et le fasc. 19 : *Guillaume - Histoire*, des col. 385 à 768. Les « Imprimatur » sont respectivement de 1948, 1949, 1952, 1956, 1957 et 1958. Paris, Letouzey et Ané.

Paraliturgie, Arts sacrés, Piété catholique, Bienfaisance catholique, Histoire de l'Église, Géographie ecclésiastique, Paroisse, Action catholique, Action catholique missionnaire, Missions à l'extérieur, Insertion du spirituel dans le temporel (Philosophie chrétienne, Lettres chrétiennes, Périodiques et journaux catholiques, l'Église et l'État), Orient chrétien, Églises protestantes, Œcuménisme, Religions non-chrétiennes. Un horizon si vaste ne s'oppose-t-il pas au dessein d'être « rigoureusement scientifique », « sans céder en rien aux facilités de la vulgarisation »? Le danger était réel. Le chanoine Jacquemet a su y parer par le choix d'excellents collaborateurs. Sans m'aventurer dans des disciplines qui me sont moins familières, je relèverai avec satisfaction les noms de G. Bardy pour la rubrique Pères de l'Église (nombreux articles ou notices jusqu'à sa mort; son nom ne disparaît qu'au début de la lettre G), de Y. Congar pour l'Ecclésiologie, les Églises Protestantes et l'Œcuménisme, des Pères assomptionnistes Jugie, Salaville, Grumel pour l'Orient chrétien. Les articles sur l'Assyro-Babylonie et Babel (Tour de) sont signés par G. Contenau, celui sur l'Égypte (archéologie; religion ancienne) par É. Drioton. Ce sont là de bonnes garanties.

Pour l'Écriture Sainte aussi, on est heureux de rencontrer des noms justement estimés. J. Chaine a écrit jusqu'à sa mort, survenue dès 1948, plusieurs articles d'Ancien Testament (entre autres Abraham, Adam, Alliance). Sous la même rubrique H. Cazelles a fourni, depuis le début et jusqu'aux plus récentes livraisons, un nombre considérable de notices concernant, soit les personnages et les lieux de la Bible (Barabbas, Bethléem, Cadès, Cana, etc.), soit les institutions (Bouc émissaire, Culte, Dîme, etc.), soit les livres bibliques (Abdias, Baruch, Cantique des Cantiques, Chroniques, Daniel, Deutéronome, Ecclésiaste, Exode, Genèse), soit les peuples voisins (Araméens, Canaan, Égypte et la Bible avec J. Yoyotte, Hammourapi, Hittites), soit l'histoire biblique (Chronologie biblique, Exode, etc.), soit les réalités culturelles (Archéologie Biblique, Écritures bibliques), soit des notions religieuses ou théologiques (Béatitude, Bien, Enfer, Esprit, Face de Dieu), soit des problèmes fameux (Concordisme, Cosmogonie, Déluge, Emmanuel). Cette nomenclature et ces titres, qui ne représentent qu'un choix, laissent entrevoir l'importance d'une collaboration dont le nom de l'auteur suffit à garantir la tenue scientifique. Moins abondante, la contribution de P. Auvray n'en est pas moins, elle aussi, une des plus marquantes. Outre de nombreuses notices sur des sujets divers (Abner, Ange, Assidéens, Dispersion, etc.) on remarquera des articles plus considérables (Bible, Calendrier israélite, Canon biblique, Critique biblique, Démons, Eschatologie, etc.). De plus jeunes sont d'ailleurs venus assurer la relève. En particulier J. Trinquet, dont les contributions se font de plus en plus fréquentes (Dominations, Dragon, Ecclésiastique, Édom, Esséniens, Esther, Gabaonites, Habacuc, Hénoch, Hexateuque, etc.), pour n'en citer que quelques-unes. Relevons encore les noms de H.-G. Troadec (Élection, Endurcissement, Goyim), M.-É. Boismard (Amalécites, Ammonites, Amorrhéens, Calébites), G. Marsot (Abimélek, Allégorisme, Archange), A. George (Gilgal), R. Tamisier (Herméneutique). A. Gelin, qui a écrit pour l'A. T. des articles sur Ézéchiel, Genres littéraires, Guerre sainte, s'est occupé aussi du N. T. (Fils de Dieu). Cela avait d'ailleurs déjà été le fait de H. Cazelles (Baptême de Jésus, Épiphanie, Frères du Seigneur), d'autant plus que certains articles chevauchent nécessairement sur les deux Testaments, ainsi Généalogies, et des articles signalés plus haut comme Béatitude, Enfer, Eschatologie (P. Auvray), etc. On notera encore à ce sujet les articles de G. Rotureau (Charité), G. Brillet (Dieu),

Les fortes études de M.-J. Le Guillou sur l'Église et l'Esprit-Saint prolongent même l'étude du donné biblique par celle de l'élaboration théologique ultérieure.

Toutefois les notices propres au Nouveau Testament ont été confiées surtout, du moins au début, à L. Vaganay. Relevons entre autres : Actes des Apôtres, Adam figure du Christ, Annonciation, Antéchrist, Apocalypse, Apôtres, Cène, Disciples, Évangile. Le même auteur a fourni une importante étude sur les Apocryphes de l'A. et du N. T. Un autre collaborateur assidu est F. Amiot, qui s'est chargé en particulier des épîtres de saint Paul (Colossiens, Corinthiens, Éphésiens, Épîtres, Galates, Hébreux), mais a traité aussi de sujets connexes : Diacre, Évêque, Glossolalie, ainsi que de l'Évangile de l'Enfance. Ici encore de jeunes forces sont venues épauler les anciennes. Ainsi J. Duplacy (Ensevelissement de Jésus, Origine de l'Eucharistie, Foi, Fraction du pain, Gloire), A. Feuillet (Fils de l'Homme, Fin du monde), J. Delorme (Genres littéraires dans le N. T.). Il faut noter encore les apports de G. Rotureau (Adoption divine, Ascension), J. Colson (Hiérarchie), J. Guillet (Grâce). Bien entendu, le chanoine Jacquemet lui-même, comme tout bon éditeur prêt à colmater les brèches, a fourni, sur ce terrain comme sur d'autres, plus d'un article où le brio ne nuit nullement à la compétence; notons par exemple : Abraham (sacrifice d', sein d'), Allégories, Babylone, Blasphème contre le Saint-Esprit, Croix et Crucifiement, Élie (retour d'), et surtout Baptême (présentation scripturaire et théologique).

Ces articles veulent être courts et le sont. Ils ne peuvent donc entrer dans des discussions approfondies. On y trouvera du moins une présentation sobre du donné, des problèmes, des principales voies de solution, qualifiées à la lumière de l'enseignement reçu dans l'Église. La critique est prudente, plutôt timide; sans doute cela convient-il quand on s'adresse à un public général tout en devant rester succinct. La Bibliographie en fin d'article aurait souvent gagné à être plus étendue. Je ne crois pas que l'on ait atteint à la richesse précise dans la concision dense qui rend si remarquable la réussite du « Lexikon für Theologie und Kirche » de Herder. On s'y est du moins efforcé et le résultat est déjà fort appréciable. Les non-spécialistes de la Bible seront heureux de trouver ici une initiation suffisante et sûre aux questions d'Écriture Sainte, de même que les biblistes s'y informeront avec agrément et sans peine de toutes sortes de sujets. Ils y trouveront par exemple un article « Automobile » concernant la motorisation du clergé et un autre sur l'attitude passée et présente de l'Église à l'égard des « Bains ».

[P. Benoit]

Il ne suffit pas de lire la Bible; il faut encore la comprendre. Or on rencontre dans les Livres Saints nombre de mots, d'expressions, de concepts théologiques, qu'il est difficile de rendre en français parce que les vocabulaires hébreu (ou grec) et français ne se recouvrent pas exactement, ou parce que la pensée sémitique connaît d'autres moyens d'expression que le français. D'où l'utilité d'un *Vocabulaire Biblique* comme celui qu'avait composé le Père Bonsirven, et qui a été publié après sa mort (1). Que l'on ne cherche pas ici un dictionnaire « théologique »; il s'agit plutôt d'un dictionnaire au sens strict, donnant la définition, aussi suc-

(1) Joseph Bonsirven, S. J., *Vocabulaire Biblique* (Théologie, Pastorale et Spiritualité, Recherches et synthèses, III). In-8° de xviii-186 pp. Paris, Lethielleux, 1958. — Prix : broché, 720 fr.; relié, 960 fr.

cincte que possible, des principaux concepts bibliques. Le style est volontairement concis à l'excès, les références réduites au minimum. Quand un concept a évolué au cours de la Révélation, ou qu'il comporte plusieurs acceptions, ces nuances sont indiquées le plus exactement possible. Le P. Bonsirven connaissait parfaitement sa Bible, et spécialement les nuances de la pensée sémitique. Il était donc prêt à réaliser un tel travail et en quelques mots il sait dégager le sens fondamental de telle ou telle notion. Les lecteurs un peu exigeants seront toutefois déçus du genre adopté, et du manque de développements théologiques de nombre de notions essentielles. Ils ne trouveront que cinq petites lignes au mot « Cène » (sans aucune référence, et sans que soit même signalé le problème du caractère pascal de la Cène célébrée par le Christ), pas une de plus au mot « Eucharistie »; la note sur le mot « Corps », de rédaction confuse, le laissera insatisfait. En bref, on peut se demander si ce livre, en raison même de sa concision, atteindra vraiment le but qu'il s'était proposé.

[M.-É. Boismard]

Le *Dictionnaire de Théologie Biblique*, publié sous la direction de Jean-Baptiste Bauer, se présente dans des conditions bien supérieures (1). Il n'est pas l'œuvre d'un seul (ce qui aurait été une gageure pour une entreprise d'une telle envergure), mais le résultat du travail d'une quarantaine de collaborateurs, en majorité de langue allemande (Allemagne et Autriche), parmi lesquels on relève un certain nombre de noms bien connus de l'exégèse catholique : H. Cazelles, J. Daniélou, J. de Fraine, G. Molin, Fr. Nötscher, K. Prümm, J. Schildenberger, J. Schmid, R. Schnackenburg, C. Spicq, V. Warnach, etc... Il s'agit avant tout d'un dictionnaire de *Théologie*, et dont l'intérêt est centré sur le Nouveau Testament; on a donc évité systématiquement les termes dont l'explication se serait bornée à des développements archéologiques, historiques ou géographiques, pour ne retenir que les substantifs d'une portée théologique (Agape, Apôtre, Apokatastase, Scandale, Pauvreté, Ascèse, etc...). L'ampleur des articles, au nombre de 107, est évidemment très variable : la moyenne semble être d'environ une dizaine de pages, ce qui est le maximum possible pour un ouvrage de ce genre. Peu d'articles ne comportent qu'une seule page (Salaire, Agape, Fils de l'Homme, ce dernier complété par un long développement à l'intérieur du thème : Messianisme); plusieurs atteignent une ampleur considérable et peuvent être considérés comme de véritables essais sur la question (Dieu, 26 pp.; Église, 28 pp. dont 5 de bibliographie; Esprit, 30 pp.; Amour, 40 pp. dont 4 de bibliographie). Parfois, deux auteurs différents se sont partagés le travail, l'un traitant de l'Ancien Testament et l'autre du Nouveau.

Ce dictionnaire s'adresse avant tout aux théologiens, aux pasteurs, aux prédicateurs, mais aussi à tous ceux qui veulent approfondir leur connaissance de la Bible. Cette audience, que l'on a voulue aussi large que possible, ne diminue en rien le sérieux des exposés. En parcourant les différents articles, on est frappé tout de suite par la profondeur avec laquelle ils ont été traités, par l'étendue des connaissances qu'ils supposent, par l'information solide qui leur sert de base. Chaque thème est traité en tenant compte de son développement historique (Ancien et Nouveau Testament) et des milieux ambiants qui peuvent l'éclairer;

(1) *Bibeltheologisches Wörterbuch*, herausgegeben v. Johannes B. Bauer. In-8° de 860 pp. Graz-Vienne-Cologne, Verlag Styria, 1959. — Prix : relié 239 Schilling.

souvent, il est fait largement appel à la littérature apocryphe qui permet de comprendre la pensée juive intertestamentaire, et spécialement aux écrits de Qumrân qui ont été amplement mis à contribution; les incursions dans le domaine de l'histoire des religions ne sont pas rares. Sinon pour le nombre des sujets traités, du moins pour la qualité des exposés, ce dictionnaire se rapproche de la qualité du *Theologisches Wörterbuch* de Kittel.

On pourrait toutefois lui faire quelques reproches, surtout en ce qui concerne la distribution des thèmes. On s'étonne de ne trouver aucun article traitant de l'Ascension du Christ (seulement une brève mention à l'article : Ciel, sans que soit développé l'aspect théologique du mystère), aucun article non plus traitant du Culte (on renvoie d'une part à Sacrifice, qui ne traite que des sacrifices dans l'A. T., et d'autre part à Prière; mais je n'ai vu traité nulle part le thème du « sacrifice spirituel » avec commentaire de textes tels que *Rom.*, XII, 1-2; *I Petr.*, II, 5; *Jac.*, I, 26-27). A l'article Satan, on aurait aimé quelques mots d'explication sur certaines dénominations du Prince des démons (Béelzéboul, anormalement mentionné à l'article Démon; Béliar; Malin). De même, certaines réalités matérielles à portée symbolique auraient dû être traitées : on ne trouvera rien ici sur le symbolisme de l'eau, rien sur celui de la mer. Le thème de l'Exode est indirectement traité à l'article : Rédemption, mais on aurait aimé une synthèse sur l'importance et le développement du thème dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Pourquoi a-t-on parlé (fort bien d'ailleurs) de la Restauration d'Israël, annoncée par les prophètes, sous le terme : Apokatastase, très peu employé dans la Bible et qui évoque surtout une thèse d'Origène assez hétérodoxe? L'article mystère comporte une trentaine de pages, dont plus de dix pour décrire les religions à mystères du paganisme, ce qui est disproportionné; par ailleurs, on ne trouve qu'une demi-page pour mentionner le thème biblique du mystère du Royaume de Dieu, caché et manifesté (cf. Daniel, les Apocryphes et Qumrân), qui commande probablement les développements de la pensée paulinienne sur ce sujet. Si j'ai insisté sur ces lacunes, ce n'est pas pour dénigrer un ouvrage que je crois au contraire remarquablement réussi, c'est pour suggérer de possibles améliorations dans les éditions ultérieures.

[M.-É. B.]

Ancien Testament. Écrits sapientiaux. — Dans son étude sur *le Psaume 89*, G. W. Ahlström exploite à fond l'hypothèse mythico-cultuelle. Le psaume, peut-être antérieur à la prophétie de Nathan, appartiendrait au rituel cananéen célébrant le roi souffrant, mort et ressuscité. La lamentation des vv. 39 ss. se rapporterait aux rites de végétation qui, pense notre auteur, devaient jouer un très grand rôle dans la religion israélite et se répétaient chaque année en se concentrant sur la personne du roi, le Serviteur souffrant et renaissant au printemps comme Tammuz. Le titre même du psaume fournirait la preuve de cet usage mythico-cultuel. La rubrique *maskil* ne figure-t-elle pas aussi dans le titre du *Ps.* XLV qui se réfère, selon Ahlström, à une liturgie du *hieros gamos?* On trouve aussi *maskil* dans *Ps.* XLVII, 8, regardé comme un psaume d'intronisation. La mention *ldwd* évoque un dieu de la végétation; il y aurait eu à Jérusalem un culte du dieu *dwd*, forme locale de Tammuz, ainsi que le prouveraient

(1) C. W. Ahlström, *Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs.* In-8° de 228 pp. Lund, C W K Gleerups Förlag, 1959. — Prix : 25 cour.

des textes comme *Am.*, VIII, 14; *Cant.*, V, 9, etc. Le Psaume apporterait maint renseignement sur le culte cananéen naturiste de Jérusalem. Bien entendu, il est nécessaire, dans ce système, de situer la psalmique à très haute époque; ce sont donc les prophètes qui en dépendraient et non l'inverse; ainsi *Jer.*, XX, 10, emprunte au *Ps.*, XXXI, 14. Autre postulat tout aussi contestable : les influences ugaritiques ou mésopotamiennes seraient fort improbables après l'exil. Les allusions au thème des « fils d'El », au dieu Élyôn, au combat cosmique des origines, etc., seraient autant d'indices d'une origine antique du *Ps.* LXXXIX ou d'autres textes similaires.

Malgré l'imposante érudition de l'auteur, les théories qu'il défend ne reposent à mon avis sur rien de solide. Si l'on acceptait, par exemple, le dernier postulat sur l'impossibilité d'une influence ugaritique après l'exil, il faudrait placer à l'époque monarchique le livre de *Job*, le livre d'*Ézéchiel*, *Is.*, XXVII, 1, sans parler d'*Is.*, XIV et de bien d'autres textes rédigés après l'exil. D'autre part, si la religion israélite fut si pénétrée de naturisme cananéen, on ne comprend plus rien à la Bible qui prend constamment le contre-pied des cultes de fécondité; c'est supprimer son originalité ou en faire une mystification. Au lieu de tant s'appesantir sur le titre du *Ps.* LXXXIX, n'aurait-il pas mieux valu comparer soigneusement chaque verset du psaume à tous les autres parallèles, à commencer par les mieux datés? Il ne sert de rien de citer pêle-mêle une série de textes qui s'échelonnent sur des siècles, ou d'aligner une masse de pseudo-parallèles tirés de la littérature suméro-akkadienne, elle aussi utilisée sans souci des perspectives historiques. Du point de vue de la critique textuelle, il y aurait aussi beaucoup à dire. Un rapprochement avec *Ez.*, XXXI, 6, ne sert de rien pour justifier la teneur du TM dans le v. 51; il faudrait expliquer comment l'épithète *rabbîm* précède ici le substantif. Je propose de traduire ainsi : « Souviens-toi, Seigneur, de l'insulte à ton serviteur — je la porte en mon sein — de tous les chefs des peuples. » Il suffit de lire *rabbê*, d'après *Jer.*, XXXIX, 13 et XLI, 1, où il s'agit des dignitaires babyloniens, maîtres de Jérusalem en 586. Une comparaison serrée avec les *Ps.* LXXX, LXXXIII, etc.; *Is.*, LXIII, 7 ss.; *Lam.*, II, aboutirait à situer le *Ps.* LXXXIX après la catastrophe de 586 où sombra la dynastie davidique. Ce travail n'a pas été fait par notre auteur qui préfère à l'étude minutieuse des textes bibliques, replacés dans leur évolution historique, une méthode comparatiste depuis longtemps tenue en suspicion par les exégètes en raison de ses postulats.

[R. TOURNAY]

Pour O. Eissfeldt (1), *le cantique de Moïse*, *Deut.*, XXXII, *et le Psaume asaphite* LXXVIII, qui ont un air de parenté, seraient très anciens. Le cantique de Moïse évoquerait la lutte contre les Philistins, entre 1070 et 1020, tandis que le *Ps.* LXXVIII aurait été composé à Jérusalem un demi-siècle ou un siècle plus tard. Ils seraient pour nous une source d'information sur les événements survenus aux XI^e^ et X^e^ siècles en Israël. La « nation folle » (*Deut.*, XXXII, 21), appelée aussi « le non-peuple », désignerait les Philistins. En quelques pages très générales, des rapprochements sont proposés entre ces deux poèmes et les livres de *Samuel*. Un

(1) O. EISSFELDT, *Das Lied Moses Deuteronomium 32 1–43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 samt einer Analyse der Umgebung des Mose-Liedes* (Berichte über die Verhandlungen der Sächsischen Akademie der Wissenschaften zu Leipzig, Philologisch-historische Klasse, B. 104 H. 5). In-8° de 54 pp. Berlin, Akademie-Verlag, 1958.

pareil sujet aurait demandé, pour être traité à fond, une analyse exhaustive des textes et de leurs parallèles; elle n'aurait sans doute pas conduit aux conclusions présentées par O. Eissfeldt. En effet, c'est un fait que la plupart des contacts caractéristiques nous reportent vers les écrits deutéronomiques et sacerdotaux, ainsi que vers Ézéchiel et le second Isaïe, non vers des écrits antérieurs. On ne s'expliquerait pas que ces deux poèmes, s'ils sont aussi anciens, n'aient exercé leur influence qu'à partir des VII-VI^e siècles.

Une lecture détaillée de *Deut.*, XXXII permet en effet de situer sa composition vers la fin de l'exil, dans les cercles lévitiques apparentés au second Isaïe et à Ézéchiel. Le poète exprime son thème central aux vv. 3-4; il invite l'univers à louer le Rocher d'Israël; celui-ci a comblé son peuple de bienfaits (5-14), mais il a dû le punir de ses rébellions (15-25), sans toutefois l'anéantir en raison de l'insolence blasphématoire des ennemis d'Israël; ceux-ci seront châtiés, tandis que le Rocher aura pitié de son peuple (26-42). Cette structure (cf. E. BAUMANN, *VT.*, VI, 1956, pp. 414 ss.; il pense au temps de Manassé) se comprend parfaitement si l'on est durant l'exil. Il faut bien comprendre les vv. 26-33, qui débutent ainsi

> J'ai dit : Je les hacherai comme la paille,
> j'abolirai leur souvenir parmi les hommes,
> n'était l'hostilité de l'ennemi,
> la peur d'une méprise chez leurs adversaires,
> qu'ils ne disent : « Nos mains ont le dessus,
> Yahvé, lui, n'y est pour rien;
> c'est une nation qui est privée de jugement...

Le discours insolent des ennemis d'Israël se poursuit jusqu'au v. 33. Ils se moquent de Yahvé et l'accusent d'avoir vendu son peuple; un tel Rocher diffère de leur rocher (Marduk?); un tel peuple est une race de vipères, un tas de criminels : tel est le sens de *p^elîlî* (31^b), adjectif au pluriel écrit ici défectivement (un seul *yod*), attesté dans *Job*, XXXI, 11, 28; le sens « condamnable, criminel » est courant dans l'hébreu postbiblique (voir cependant une autre interprétation dans *VT.*, VI, 1956, p. 232). La grammaire renforce cette interprétation, car « nos (mains) » (27^c), « notre (rocher) » (31^a) ont même antécédent, à savoir les ennemis Babyloniens. Toutes ces paroles ne seront pas oubliées de Yahvé; elles « s'accumulent » (babylonien *kamâsu*) près de lui (34) et sont « scellées (image biblique classique) dans ses trésors (ou « réserves ») », pour le jour de la vengeance qui ne tardera pas. On croit entendre le second Isaïe et les textes appartenant à la seconde édition, exilique, du *Deutéronome* (cf. IV, 25-31; XXIX, 23 et 28-30; XXXI, 16). Dieu va rendre la pareille aux ennemis d'Israël (41); son peuple est sans force et ne comprend plus que « des opprimés et des abandonnés » (36^a, cf. *Bibl.*, 1955, p. 303). Plusieurs vocables correspondent au babylonien; outre *kamâsu*, on peut citer *šedu* « divinité protectrice » (cf. 17^a), *kašû* « être plantureux » (cf. v. 15^b, hapax), *pu'u* « paille » (cf. 26^a, verbe dénominatif, hapax), *abru* « aile » (cf. 11^d; *Ez.*, XVII, 3; *Is.*, XL, 31, etc.). La langue d'Ézéchiel offre un même aspect « babylonisant » (cf. *RB.*, 1957, p. 602; 1958, p. 612). Par ailleurs, on peut voir un double jeu de mots, au v. 21, entre Babel et *nabal* « inepte », ainsi que *hebel* « vanité, idole »; un jeu de mots semblable figure dans *Ps.* LXXIV, 18 (asaphite). La mention des fils d'El et d'Élyôn (8 et 43) peut être rapprochée d'*Is.*, XIV, 13-14, qui date de la fin de l'exil et célèbre la mort de Nabuchodonosor; à partir d'Ézéchiel, le premier grand érudit et humaniste d'Israël, les cercles lévitiques, entrés par suite de leur dispersion en contact avec les lettrés païens, exploitent en les adaptant les trésors

littéraires de leurs voisins de Phénicie, de Babylonie, d'Égypte; ils partagent avec eux le goût de l'antiquité et se mettent à archaïser.

Eissfeldt considère comme une parenthèse « non-ses-fils, leur flétrissure » (5[a]); j'avoue ne point comprendre et je préfère reporter la négation sur *mûmâm* : Ses enfants sans tare, elle les lui gâte, cette race fourbe et tortueuse ». Il propose de lire 15 [b] après 14 et avant le stique conservé par le grec : « Jacob a mangé, il s'est repu ». N'est-il pas plus indiqué de lire ce dernier stique avant 14[e] :

Jacob a mangé, il s'est repu;
le sang des grappes, tu l'as bu écumant!
Yeshurun s'est engraissé, il a regimbé :
te voilà épais, gros et gras!
Il abandonna le Dieu qui l'avait fait,
il méprisa le Rocher son salut.

On obtient alors un meilleur parallélisme entre « manger », « boire », « s'engraisser », « être gras »; les pronoms « il » et « tu » alternent. Eissfeldt ne tient pas compte des deuxièmes personnes dans 15[b]. En revanche, il a raison de ne pas corriger le v. 24 : « Usés par la famine, consumés par la fièvre et des fléaux cruels (littér. amers, cf. 32[d]; *Eccli.*, XI, 4) ». Il conjecture « à Yahvé » au lieu de « avec lui » dans 43[a]; mais le poète peut fort bien inviter les cieux, qui forment la cour de Dieu, à partager l'allégresse de son triomphe sur tous ses ennemis (cf. *Job*, XXXVIII, 7). Le grec a ensuite une *lectio conflata*, tandis que le TM constitue une « relecture » nationaliste.

Ce qui vient d'être dit à propos de la date de *Deut.*, XXXII vaut aussi pour la datation du *Ps.* LXXVIII. Il y a longtemps que le caractère midrashique de ce psaume historique a été souligné, ainsi que sa parenté avec les traditions deutéronomiques et sacerdotales. Le fait a encore été relevé récemment (cf. *RB.*, 1955, p. 256; R. BLOCH, *SDB.*, V, 1957, col. 1275). Eissfeldt ne peut expliquer ces contacts si caractéristiques avec la littérature sacerdotale, spécialement avec celle du Chroniste (cf. par exemple, le verbe *našaq*, v. 9, et seulement *I Chron.*, XII, 2; *II Chron.*, XVII, 17). Il a parfaitement raison de conserver le v. 9, mais il refuse d'y voir une allusion au schisme samaritain, dans la perspective du Chroniste (cf. *II Chron.*, XXV, 7; W. RUDOLPH, *Chronikbücher*, 1955, p. IX); c'est pourtant cette perspective qui explique aussi la finale du *Ps.* LXXVIII : le roi David et sa ville de Sion occupent tout le centre d'intérêt (cf. *RB.*, 1952, p. 404). Malgré les efforts d'Eissfeldt, on ne voit aucune objection sérieuse contre le faisceau d'indices qui convergent tous vers l'époque du Chroniste pour la composition du *Ps.* LXXVIII.

[R. T.]

Un *fragment de papyrus grec* contenant quelques lignes du *psautier* et conservé par la Bodléienne a été publié par J. W. B. Barns et G. D. Kilpatrick (1). Il contient la fin du *Ps.* XLVIII, depuis la seconde moitié du v. 20, et le début du *Ps.* XLIX, jusqu'au commencement du v. 3. Il daterait du second siècle et serait d'origine chrétienne. La graphie est proche du fragment de papyrus d'Antinoopolis, n° 7, qui est daté de la moitié du second siècle. Si ce nouveau fragment n'offre

(1) J. W. B. BARNS et G. D. KILPATRICK, *A New Psalms Fragment*. Extrait des *Proceedings of the British Academy*, vol. XLIII, pp. 229-232 et une planche. Londres, Oxford University Press, 1958. — Prix : 1 sd. 6 d.

pas de variantes notables, il mérite de retenir l'attention des biblistes, car il prend rang parmi les plus anciens papyrus chrétiens connus jusqu'à ce jour.

[R. T.]

Dès l'Antiquité, on a cherché à faire des *psaumes* une prière chrétienne grâce à de brèves indications au début de chacun d'eux. Le R^me^ Abbé de Saint-Jérôme, Dom P. Salmon, nous présente une excellente édition critique de ces *titres anciens*, restés jusqu'ici presque inédits (1). Après avoir rappelé la place que tenaient les psaumes dans la prière des premiers chrétiens et la littérature patristique, il retrace l'origine et l'évolution des six séries de titres dont les plus anciens peuvent remonter au IIIe siècle et qui figuraient encore dans les psautiers, les bréviaires et les bibles jusqu'au XIVe siècle environ. La série de saint Colomban, la plus anciennement attestée, semble dériver d'un texte irlandais du VIe siècle; elle se caractérise par son orientation christologique. La série de saint Augustin de Cantorbéry peut provenir de l'Italie et dater du Ve siècle. La série inspirée de saint Jérôme est la plus riche au point de vue des idées et a la plus haute tenue littéraire; elle pourrait dater du Ve siècle. La série traduite d'Eusèbe de Césarée est la seule traduite du grec; le texte original figure en tête du psautier du codex Alexandrinus; on pourrait l'intituler : genres littéraires et thèmes des psaumes. Ainsi, le *Ps.* CXVIII est intitulé : Alphabet de la marche vers Dieu. La série inspirée d'Origène, entièrement christologique, veut montrer les relations de chaque psaume avec le Christ; elle pourrait provenir de la Gaule, dès le IVe siècle. Enfin, la série de Cassiodore (468-562), résumée par Bède, cherche à préciser les circonstances de composition et la structure littéraire de chaque psaume; le « digeste » peut avoir été fait vers le VIIIe siècle en haute Italie; c'est donc la collection la plus récente. Ainsi, la composition de ces séries s'étend de la fin du IIIe siècle à la fin du VIe siècle; les titres les plus anciens sont les plus brefs et les plus simples. La plupart des titres se réfèrent au Christ et à son œuvre rédemptrice. Ils ne font pas allusion au sens littéral, mais cherchent à faire du psaume un texte vivant, une prière actuelle, un chant s'insérant dans la grande réalité du mystère du Christ et de son Église. Ils aideront les chrétiens de notre époque à « prier » les psaumes, comme l'expression de leur actuelle délivrance par le Christ.

[R. T.]

Exploitant la récente publication des divers psautiers latins, un groupe de spécialistes, sous la direction de Dom P. Salmon, nous présente une série d'*Études sur les Psaumes XX à XXV* (2). Dom B. Steiert compare, pour les *Ps.*, XXI et XXII, le psautier gallican (ou Vulgate) et le texte massorétique; il rejette la plupart des conjectures proposées dans l'apparat critique de la Bible de Kittel. Pour *Ps.*, XXII, 4, des mss hébreux et les versions ont le singulier « louange »; au lieu de traduire « habitant au-dessus des louanges », ne peut-on comprendre : « Tu trônes, louange d'Israël »? Le pluriel du texte reçu pourrait être un pluriel

(1) Dom P. SALMON, *Les « tituli psalmorum » des manuscrits latins* (Collectanea Biblica, Latina, vol. XII). In-8° de 192 pp. Rome, Abbaye Saint-Jérôme; Paris, Éditions du Cerf, 1959. — Prix : 1.650 fr.

(2) *Richesses et Déficiences des Anciens Psautiers Latins* (Collectanea Biblica Latina, vol. XIII). Gr. in-8° de 268 pp. Rome, Abbaye de Saint-Jérôme, 1959.

de majesté ou d'intensité. Le TM actuel suggère l'interprétation suivante : « Tu es présent dans les louanges d'Israël, c'est-à-dire, celui qui te loue te trouve dans la prière. » Rashi a compris : « Tu t'asseois pour écouter les louanges d'Israël. » Il serait risqué de comprendre « demeurer » au sens modal : « Tu restes le Saint, la louange d'Israël. » Au v. 22, l'hébreu ne porte pas « réponds-moi », mais « tu m'as répondu » (cf. p. 172), ce qui convient mal au contexte. Au v. 26, on peut comprendre sans corriger : « Tu es la cause de ma louange. »

É. Beaucamp éclaire le *Ps.*, XXI par le rite de l'accueil du Pharaon dans le temple du dieu. Amon prend Ramsès III dans ses bras d'or, l'entoure, le pare, l'enivre de vie, de satisfaction, de contentement du cœur, de jubilation et d'exaltation (cf. *RB.*, 1959, p. 172). Il ne s'agit pas d'une action de grâces après une victoire, mais d'un hymne pour l'entrée du roi dans le sanctuaire. Je pense que l'on peut préciser l'occasion du psaume : il s'agit de l'intronisation du roi Josias (cf. *RB.*, 1959, p. 181). L'allusion à l'uraeus, au v. 10, fut oblitérée par la suite. Je suis d'accord sur ce point.

Une analyse du vocabulaire du *Ps.*, XX dans la recension des LXX permet à J. Gribomont et A. Thibaut de dégager les tendances de la traduction grecque. Son littéralisme étroit aboutit à un texte dense, concentré, parfois obscur; mais souvent les données religieuses se sont trouvées spiritualisées; bien des expressions ont été adoucies, édulcorées; ainsi se préparait la version destinée à devenir le texte officiel de l'Église chrétienne. A. Thibaut compare ensuite le psautier gallican au vieux psautier romain pour le *Ps.*, XXIV. Il montre comment saint Jérôme, dans sa révision hexaplaire, cherche à mieux rendre le modèle grec, en se conformant aux usages légitimes de son époque, mais en respectant dans la mesure du possible la langue du vieux psautier; une quarantaine de corrections sont signalées. H. de Sainte-Marie étudie la traduction *iuxta Hebraeos* du *Ps.*, XXII. Tout en traduisant l'hébreu, Saint Jérôme reste dépendant des psautiers antérieurs, surtout le gallican, et aussi d'Aquila et de Symmaque, bons connaisseurs de l'hébreu. Il innove parfois par goût littéraire et souci de pureté de la langue.

La seconde partie du volume envisage l'interprétation des psautiers dans la tradition. J. Daniélou, qui avait déjà traité du *Ps.*, XXI dans la catéchèse patristique (*La Maison-Dieu*, XLIX, 1957, pp. 17-34), énumère les textes patristiques qui font allusion au *Ps.* XXII. C'est le psaume de l'initiation chrétienne; l'interprétation sacramentaire a laissé sa trace dans le Canon romain *(hunc praeclarum calicem)*. Déjà, Clément de Rome et Irénée interprètent *umbrae mortis* de la Passion du Christ. J. Leclercq passe en revue les commentaires des *Ps.*, XX-XXV entre le VI^e^ et le XII^e^ siècle. Il insiste sur le cas du *Ps.*, XX, messianique et christologique. Enfin, P. Blanchard et E. Cardine étudient l'usage des Psaumes, l'un dans la liturgie latine, l'autre dans les pièces chantées du répertoire grégorien. On compte près de 1600 citations du psautier dans les livres de la liturgie romaine aujourd'hui en usage. L'union des paroles et de la mélodie se révèle si étroite qu'elle interdit toute modification du texte (p. 201, note 30, la référence est fautive).

L'intérêt pratique de ce recueil est bien souligné par Dom P. Salmon dans son introduction. Rappelant les phases principales de l'histoire générale des Psaumes depuis l'original hébreu jusqu'aux versions modernes, il en arrive à souhaiter que l'on profite des progrès de la critique textuelle et de la philologie pour corriger le psautier gallican traditionnel, mais dans la même langue et dans le même style. Les avantages d'une telle révision seraient en effet considé-

rables. Il est permis d'espérer que celle-ci sera entreprise dans un avenir rapproché, au grand bénéfice de la prière liturgique traditionnelle.

[R. T.]

Dans un imposant volume, F. Ohly fait l'*Histoire de l'exégèse du Cantique des Cantiques* dans l'Antiquité et le Moyen Age occidental jusqu'au XIII^e^ siècle exclusivement (1). Après avoir parlé d'Hippolyte de Rome, d'Origène, du pseudo-Eusèbe, de Victorinus de Pettau, de Reticius d'Autun et de Grégoire d'Elvira, il résume les explications de saint Ambroise, de saint Augustin et de saint Jérôme. Comme Hippolyte, Aponius (vers 410), qui est d'origine juive, se rattache étroitement à l'exégèse traditionnelle rabbinique, déjà attestée par le targum : le *Cantique* retrace à sa manière l'histoire du salut pour le peuple de Dieu. Si Théodore de Mopsueste combat l'interprétation allégorique et moralisante, celle-ci continue son chemin avec Julien d'Éclane, Justin d'Urgel, Grégoire le Grand, Paterius, Isidore de Séville. Le commentaire de Bède inaugure à l'époque carolingienne une période nouvelle; son influence est considérable, comme on le voit par les commentaires d'Alcuin, d'Aimon d'Auxerre, d'Angelomus de Luxeuil, d'Hincmar de Reims. Au temps de la réforme grégorienne apparaissent ceux de Robert de Tumbalenia, Williram d'Ebersberg, Richard de Fourneaux, Bruno de Segni, Jean de Mantoue. La rédaction de la « glose ordinaire » ne doit pas être antérieure à 1120 et se rattache de quelque façon à l'école d'Anselme de Laon, bien que cette relation ne soit pas encore éclaircie. C'est Rupert de Deutz qui, au début du XII^e^ siècle, développe systématiquement l'interprétation mariale du *Cantique* dont saint Bernard tire, de son côté, toute une théologie mystique; il est suivi par Guillaume de Saint-Thierry, Gilbert de Hoyland et plusieurs moines cisterciens. De nombreux moines prémontrés, augustins et bénédictins commentent aussi le *Cantique*. Une trentaine d'œuvres sont signalées durant le cours du XII^e^ siècle. Le plus ancien chant liturgique français inspiré du *Cantique* pour la fête de l'Assomption, *Quant li solleiz converset en leon*, est daté des environs de 1145. Le picard Landri de Waben rédige à la fin du XII^e^ siècle une paraphrase poétique en 3564 vers octosyllabiques. Le riche et savant répertoire dressé par F. Ohly ne peut que servir grandement l'histoire de l'exégèse du *Cantique*.

[R. T.]

Théologie de l'A. T. — On ne peut pas dire que le rayon de l'anthropologie biblique soit encombré. Une monographie détaillée sur une représentation aussi importante que celle de la *nèphesh* n'a donc pas à craindre de trouver un appétit déjà satisfait (2). Le propos d'écrire une « histoire de l'âme dans la révélation d'Israël » n'allait pas, néanmoins, sans poser de redoutables problèmes de méthode. On ne reprochera certes pas à M. Daniel Lys d'avoir feint de les ignorer ni de les

(1) F. Ohly, *Hohelied-Studien. Grundzüge einer Geschichte der Hoheliedauslegung des Abenlandes bis um 1200* (Schriften der wissenschaftlichen Gesellschaft an der J. W. Goethe-Universität Frankfurt am Main, Geisteswissenschaftliche Reihe, 1). In-8° de VI-328 pp. Wiesbaden, Franz Steiner Verlag GMBH, 1958. — Prix : DM 28.

(2) Daniel Lys, *Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël au sein des religions proche-orientales* (Études d'histoire et de philosophie religieuses publiées sous les auspices de la Faculté de théologie protestante de l'Université de Strasbourg, 50). — In-8° de 214 pp. Paris, Presses Universitaires de France, 1959. — Prix : 1 200 fr.

voir trop facilement considérés comme résolus d'avance. Chacune de ses démarches est, au contraire, justifiée par le menu, avec une attention et une conscience dont on ne pourra que louer la sincérité. Un historien trouvera peut-être, cependant, que, dans cette « histoire de l'âme », il entre beaucoup de dialectique, trop, à vrai dire, pour qu'on se sente tout à fait à l'aise devant les conclusions. Mais M. Lys lui fera sans doute alors remarquer que son étude se présente, en définitive, comme une contribution à l'intelligence de la *révélation* de l'Ancien Testament. L'auteur est persuadé, en effet, que la représentation de la *nèphesh* dans l'antiquité juive fait partie, non seulement du « langage » de la tradition, mais du « message » que cette tradition a *voulu* transmettre (p. 48). A travers une représentation « banale » de l' « âme », telle qu'Israël pouvait la tenir de l'héritage culturel commun au Proche-Orient ancien, ce serait une certaine situation « relationnelle » de l'homme devant Dieu qui nous serait ainsi proprement « révélée ». L'anthropologie historique accéderait donc en ce point privilégié au niveau supérieur de la théologie biblique. L'enjeu de cette « révélation » ne serait d'ailleurs rien de moins que la valeur, à coup sûr primordiale, de la « totalité » infrangible de l'être de l'homme dans sa relation au Dieu qui se manifeste à lui, en face de la tentation dualiste qu'implique toujours une valorisation unilatérale de l' « âme » aux dépens du « corps » qui l'abrite et la retient.

[J.-P. Audet]

Une excellente monographie est consacrée par le Père J. Kahmann, C. SS. R., à *la révélation de l'amour de Dieu dans l'A. T.* (1). Il exploite avec discernement les travaux les plus récents, mais évite les discussions techniques. En quelques pages, il dégage les grandes lignes de la doctrine tout en demeurant en contact permanent avec les textes. Il passe en revue les traditions du Pentateuque, les récits des livres historiques, les oracles des prophètes écrivains, en tenant compte des perspectives historiques, spécialement pour le *Deutéronome*. Après avoir parlé des recueils prophétiques exiliques et postexiliques, il examine le *Cantique*, les *Psaumes*, l'œuvre du Chroniste, et poursuit son enquête jusqu'au livre de la *Sagesse*. Le public cultivé trouvera là un petit traité de théologie biblique sur l'amour de Dieu qui le préparera à mieux comprendre le message biblique dans l'un de ses aspects les plus essentiels.

[R. T.]

Quel rôle devait jouer *Israël vis-à-vis des nations*? Quel genre de mission devait-il exercer dans le monde païen? Tel est le problème auquel R. Martin-Achard essaie de répondre en des pages d'une densité exceptionnelle (2). Sa réponse tient en quelques mots, au terme d'une analyse sérieuse des textes de l'A. T. Israël n'a d'autre mission vis-à-vis des Gentils que d'être le peuple élu, la nation sainte, médiatrice entre Dieu et le monde païen. Le prosélytisme juif ne se manifeste vraiment qu'aux environs de l'ère chrétienne et demeure le fait d'individus à l'égard d'autres individus, tandis que la mission d'Israël concerne la communauté

(1) J. Kahmann, *Die Offenbarung der Liebe Gottes im Alten Testament* (Cor Jesu, I, Pars Theologica). In-8° de 61 pp. Hollande, Wittem, 1959.

(2) R. Martin-Achard, *Israël et les nations. La perspective missionnaire de l'A. T.* (Cahiers théologiques, n° 42). Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959. — Prix : fr. s. 4,50.

entière qui, par sa présence même au milieu des nations, attire au vrai Dieu les païens en leur manifestant sa toute-puissance et sa gloire. Cette mission a un caractère eschatologique, car la conversion des païens appartient au dernier chapitre de l'histoire du salut; la prédication missionnaire ne commencera vraiment que lorsque les temps seront accomplis, une fois réalisé dans la personne du Messie l'événement pascal inaugurant le monde nouveau.

Le message du second Isaïe n'est pas missionnaire au sens ordinaire du mot, comme on le croit généralement; le second Isaïe n'est pas le fondateur de la mission, et on a exagéré la portée de son universalisme. Il est avant tout le prophète qui console et exhorte le peuple exilé, en lui promettant le salut et le retour. Les deux premiers poèmes du Serviteur concernent l'œuvre de Dieu envers son peuple. Le *mishpat*, c'est proprement le « jugement » ou verdict de Yahvé en faveur d'Israël auquel il pardonne et accorde vie et salut. Le Serviteur « manifestera » aux nations ce jugement, et elles assisteront au changement merveilleux de la destinée d'Israël; elles apprendront avec joie et admiration la rédemption d'Israël et célébreront avec lui Yahvé sauveur. C'est en accordant la vie à son peuple que Dieu en fait la lumière du monde, non en l'envoyant évangéliser les païens. Ces précisions appelleraient sans doute de plus amples développements. Mais elles semblent bien correspondre au sens obvie des mots et renforcent singulièrement les liens entre les chants du Serviteur et le reste des oracles du second Isaïe. Le Serviteur de Yahvé, l'Israël par qui Dieu se glorifiera (*Is.*, XLIX, 3), manifestera le jugement divin fidèlement et patiemment; son ministère ne cessera que lorsque toute la terre aura vu ce que Dieu a fait pour les siens (*Is.*, XLII, 3-4; XLIX, 6). C'est là un des thèmes principaux des psaumes du règne de Yahvé et de nombreux autres psaumes. Bien entendu, de pareils oracles supportent un sens plénier, non aperçu par le prophète du VI^e^ siècle; ils sont comme une pierre d'attente au message évangélique.

D'autres textes sont aussi examinés. *Gen.*, XII, 3 a une portée universaliste qui dépasse le cas d'Abraham et de sa postérité; Abraham est l'instrument du salut du monde, non comme missionnaire, mais comme médiateur de la bénédiction divine. Dans *Ex.*, XIX, 6, le rédacteur deutéronomique rappelle que la consécration d'Israël à Dieu fait du peuple élu un prêtre qui doit sanctifier le nom divin aux yeux des païens. *Mal.*, I, 11 condamne l'attitude relâchée des lévites et leur déclare que la religion des païens (achéménides?) s'adresse au Dieu du ciel, c'est-à-dire en réalité à Yahvé. Texte difficile dont il ne faut pas oublier les « relectures » inspirées postérieures. Avec Feuillet, il faut voir dans *Is.*, XIX, 21 s., une addition postexilique, l'annonce de la conversion des deux ennemis d'Israël, l'Égypte et la Mésopotamie. *Jonas* ne parle pas d'une prédication missionnaire qui incomberait à Israël, mais rappelle le caractère compatissant de Yahvé. Si l'hymnologie israélite associe les nations à la louange de Yahvé (par exemple, le *Ps.* CXVII), c'est que les psalmistes estiment que tout l'univers doit célébrer Dieu en raison des merveilles opérées par lui en faveur de son peuple. Nous rejoignons ici la pensée du second Isaïe.

Le dernier texte analysé est *Is.*, II, 2 ss. (= *Mic.*, IV, 1 ss.), qui serait authentique. On peut être d'un avis opposé (cf. *RB.*, 1959, p. 130) et voir dans cet oracle un emprunt au « second Michée », exaltant dans Sion la métropole religieuse de l'univers, à la suite d'*Is.*, LX; *Ag.*, II, 6 ss.; *Zach.*, VIII, 21 ss. (cf. *Zach.*, XIV, 16 ss.; *Is.*, XXV, 6 ss.), sans oublier tous les psaumes eschatologiques de Sion. R. Martin-Achard ne peut s'empêcher de constater les étroites relations de pensée et

d'expression existant entre *Is.*, II, 2 ss. et les textes cités ci-dessus (il cite en entier le *Ps.* LXXXVII). Ne faut-il pas en conclure qu'ils appartiennent à la même époque et proviennent du même milieu jérusalémite? Nouveau Sinaï, montagne paradisiaque, la colline sacrée qui porte le second Temple rayonne sur tous les peuples et attire à elle tous les païens; c'est du sanctuaire de Yahvé que sortent la loi et la lumière morale dont Israël est le dépositaire. A lui d'en vivre intensément au milieu des nations. La sainte Sion reste toujours au centre de la perspective. Elle le sera encore dans la révélation chrétienne, mais transposée selon l'accomplissement eschatologique apporté par Jésus-Christ (1).

[R. T.]

Que représentait *le monde animal dans la conscience religieuse de l'ancien Israël?* Telle est la question originale que se pose Marie-Louise Henry, dans une brochure assez brève, mais rédigée avec finesse et compétence (2). Au départ de la réflexion, il y a l'expérience d'une communauté entre l'homme et l'animal. L'homme connaît les animaux au point de leur donner des noms; ceux-ci jouent divers rôles près de lui. De nombreux récits ou apologues les mettent en scène, de façon parfois touchante, comme dans l'apologue de Nathan ou l'histoire du chien de Tobie. A un stade plus développé, on met en relief la distinction entre l'homme et l'animal qu'il domine (*Gen.*, I; *Ps.*, VIII), tout en partageant son sort mortel (*Eccl.*, III, 19); l'homme use des animaux pour sa nourriture et pour l'entretien de sa vie; ce qui donne lieu à diverses dispositions juridiques et cultuelles, comme la loi sur les premiers-nés. Le créateur prend soin des animaux; il les sauve lors du déluge (cf. aussi *Jon.*, IV, 11) et assure leur subsistance (*Ps.*, XXXVI, 7; CIV, 21; CXLVIII, 10; *Job*, XII, 7; *Is.*, XLII, 20). Un jour viendra où toute lutte cessera entre l'homme et la bête (*Os.*, II, 20; *Is.*, XI, 6 ss., etc.). Parfois Dieu est supposé conférer à l'animal une certaine connaissance (ânesse de Balaam; vaches du chariot de l'arche; corbeaux d'Élie; âne et lion de *I Reg.*, XIII). Le monde animal intéresse les sages, comme en témoignent *Job* et les *Proverbes*. Il est clair qu'un pareil sujet pouvait faire l'objet de plus amples développements. Le thème de la symbolique animale avec ses créations mythologiques (monstres cosmiques, hybrides, etc.) est ici volontairement exclu, bien qu'il dérive de la conscience religieuse.

[R. T.]

Nouveau Testament. — *Généralités.* — Pour s'initier à l'histoire de la peinture, rien ne vaut la visite d'un musée sous la conduite d'un critique d'art qui explique en peu de mots les tendances de chaque artiste, fait goûter un ou deux tableaux caractéristiques de son génie et surtout le replace, lui et son œuvre, dans l'époque, le milieu, l'école où il prend toute sa valeur comme héritier du passé et initiateur de l'avenir. Tel est le service que nous offre le Prof. W. G. Kümmel en nous guidant à travers *l'histoire de la recherche dans les études du Nouveau Testament* (3). Il

(1) Cf. *RB.*, 1957, pp. 445 s., compte rendu de J. JEREMIAS, *Jesu Verheissung für die Völker*, Stuttgart, 1956.

(2) M.-L. HENRY, *Das Tier im religiösen Bewusstsein des alttestamentlichen Menschen* (Sammlung Gemeinverständlicher Vorträge und Schriften aus dem Gebiet der Theologie und Religionsgeschichte, 220-221). In-8° de 52 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1958. — Prix : DM 3,80.

(3) Werner Georg KÜMMEL, *Das Neue Testament. Geschichte der Erforschung seiner Probleme.* (Orbis Academicus. Problemgeschichten der Wissenschaft in Dokumenten und

ne propose pas un inventaire complet de ces études, mais en dégage les lignes de force en présentant, selon leur ordre chronologique et génétique, les œuvres marquantes qui illustrent l'origine et l'évolution des problématiques et des méthodes. En fait c'est la science moderne du N. T. qui l'intéresse, telle qu'elle s'est développée depuis quelque deux cents ans à l'aide de la méthode historique. Aussi s'attarde-t-il peu sur la « préhistoire » (les Pères, le Moyen âge, les Réformateurs) et passe-t-il dès le ch. II aux impulsions décisives que furent, au début du XVIII^e s., le renouveau de la critique textuelle et le libéralisme rationaliste des déistes anglais. Le ch. III décrit les débuts des principales disciplines de la science du N. T. : travaux initiateurs de J. S. Semler et J. D. Michaelis; critique littéraire, notamment du problème synoptique; histoire du christianisme primitif, surtout de la vie de Jésus; théologie biblique s'individualisant en face de la dogmatique; exégèse forgeant son herméneutique. Le ch. IV passe aux deux grandes constructions de D. F. Strauss et de F. C. Baur, avec les remous qu'elles provoquent, les corrections qu'elles exigent, les résultats durables qu'elles établissent. La recherche de détail se continue d'ailleurs à côté des efforts de synthèse, et se voit illustrée ici par quelques exemples. Centrée jusqu'alors sur ses problèmes internes, la science du N. T. souffrait de cet isolement; d'où la réaction, analysée au ch. V, qui replace le christianisme primitif dans le milieu ambiant, juif et hellénistique. En résultent l' « eschatologie conséquente » de J. Weiss et A. Schweitzer, la « religionsgeschichtliche Schule » de Reitzenstein, Gunkel, Bousset, la critique historique radicale de Wellhausen, Wrede, Wernle, Loisy, et aussi les oppositions que rencontrent les excès commis. Sans abandonner les conquêtes réalisées sur le plan de l'histoire, on va rendre la parole aux justes revendications de la théologie. Ce sera la tâche de la période qui suit la première guerre mondiale (ch. VI). La critique littéraire y poursuit d'ailleurs ses progrès, particulièrement par la « formgeschichtliche Methode »; la recherche « religionsgeschichtlich » s'enrichit d'œuvres importantes comme le Commentaire de Billerbeck et le Theologisches Wörterbuch de Kittel, ainsi que de l'accès aux écrits mandéens; mais l'élément le plus neuf est sans doute le retour aux exigences d'une interprétation théologique. Ici se rencontrent évidemment les noms de Karl Barth, R. Bultmann, E. Lohmeyer, qui s'attaquent au fond du problème, mais aussi les applications plus particulières sur le plan de l'eschatologie (Dodd, Otto), de l'ecclésiologie (Kattenbusch, K. L. Schmidt), de l'unité du N. T. (Hoskyns). Ainsi redevient actuel et brûlant le problème qui n'a cessé d'être le principal : concilier l'étude pleinement critique et historique des écrits du N. T. avec leur prétention singulière d'exprimer la Parole de Dieu qui exige la décision de la foi. Ce problème n'est pas encore résolu et se trouve de plus en plus au centre des recherches actuelles. Mais nous y sommes trop immergés pour pouvoir en juger sûrement; c'est pourquoi la présente enquête a cru bon de s'arrêter vers l'année 1930.

La lecture commentée de la Table des matières que je viens de faire, n'a pu être qu'une promenade au pas de course à travers les galeries du musée. Il faudra refaire lentement ce trajet en écoutant les explications du guide. Ayant fait pour nous le choix des auteurs et des ouvrages représentatifs, il dit l'essentiel sur chacun, s'attachant surtout à dégager son rôle dans l'histoire de la problématique. Selon la méthode adoptée dans la collection « Orbis academicus », ces explications

Darstellungen, hsg. von Fr. Wagner und R. Brodführer † Band III, 3). In-8° de VIII-597 pp. Freiburg-München, Verlag Karl Alber, 1958.

en petit texte sont suivies, en gros texte, d'extraits qui procurent un contact direct avec l'œuvre en question. Explications et extraits sont excellents. On ne pouvait rêver meilleur guide que le Prof. Kümmel dont les travaux antérieurs, en particulier ses chroniques de la « Theologische Rundschau », prouvent assez l'information bibliographique très étendue et surtout très éclairée. Assurément sa recherche se tient presque exclusivement à l'intérieur du protestantisme allemand; c'est là une limite (1). Mais il faut bien reconnaître qu'il s'est fait dans ce milieu un travail considérable et de haute qualité, précisément sur le plan scientifique, dont l'étude catholique du N. T., même fondée sur d'autres principes théologiques, ne peut que tirer grand profit. Or il n'est pas toujours facile pour qui n'a pas été élevé dans ce milieu de comprendre sa problématique; retrouver la généalogie des problèmes, avec les échecs et les succès de leur évolution, c'est mieux percevoir leur intérêt, leurs limites, et la juste façon de les poursuivre aujourd'hui. En retraçant cette histoire avec fermeté, intelligence, et une belle clarté qui sait respecter les nuances, le Prof. W. G. Kümmel nous a rendu un signalé service.

Après les Notes, qui sont groupées à la suite du Texte, vient un Appendice bibliographique où l'on trouvera les indications indispensables sur la personne et l'œuvre de chacun des savants étudiés, cent trente-huit en tout. Enfin vient un Index de tous les noms propres cités, et un autre des Matières, qui sera particulièrement précieux pour connaître rapidement, sur un sujet donné, les principales orientations de la recherche durant les deux derniers siècles.

[P. B.]

Le volume, primitivement conçu comme Festschrift en l'honneur des soixante-cinq ans du *professeur T. W. Manson*, s'est malheureusement transformé en *Memorial volume* (2), le Jubilaire étant décédé en mai 1958, alors que l'on s'apprêtait à envoyer à l'impression l'ensemble des articles reçus. T. W. Manson était un des grands noms de l'exégèse néotestamentaire d'outre-Manche; on ne s'étonnera donc pas de voir rassemblées pour honorer sa mémoire bien des personnalités remarquables de l'exégèse contemporaine; nous ne pouvons ici que donner un bref résumé de leurs contributions. — C. K. Barrett, *The Background of Mark 10: 45* (pp. 1-18). Lorsque le Christ annonce qu'il va donner sa vie en rançon pour beaucoup, il ne fait pas allusion au destin du Serviteur de Yahvé, décrit en *Is.*, LII-LIII : les contacts littéraires entre les deux textes sont trop vagues pour que l'on puisse conclure à une dépendance littéraire. Jésus pense seulement au véritable destin du Fils de l'Homme de *Dan.*, VII. Le Fils de l'Homme doit servir avant de songer à être servi (opposer *Dan.*, VII, 14); il doit souffrir persécution, comme le peuple au temps des Maccabées, ces souffrances des martyrs ayant valeur expiatrice d'après la tradition juive. — M. Black, *The Arrest and Trial of Jesus and the Date of the Last Supper* (pp. 19-33). L'Auteur juge très favorablement la thèse de Mlle A. Jaubert, selon laquelle Jésus aurait célébré la Cène et aurait été arrêté le mardi soir, et non le jeudi soir. — G. H. Boobyer,

(1) Sur la jaquette du livre les éditeurs de la Collection « Orbis Academicus » prévoient un livre spécial consacré au travail catholique du N. T.

(2) *New Testament Essays*. Studies in Memory of Thomas Walter Manson, 1893-1958, sponsored by Pupils, Colleagues and Friends, edited by A. J. B. Higgins. In-8° de XVI-328 pp. Manchester, University Press, 1959. — Prix : 42 sh. net.

The indebtedness of 2 Peter to 1 Peter (pp. 34-53). Si l'auteur de *II Petr.* a utilisé l'épître de Jude, il semble qu'il se soit également à plusieurs reprises inspiré de la *Prima Petri*, comme le montrent spécialement les rapprochements entre *II Petr.* I, 2 et *I Petr.*, I, 2; *II Petr.*, I, 3-11 et *I Petr.*, I, 3-9; *II Petr.*, I, 12,21 et *I Petr.*, I, 10-12; *II Petr.*, I, 14 et *I Petr.*, V, 1. — J. W. Bowman, *The term* Gospel *and its cognates in the Palestinian Syriac* (pp. 54-67). Tandis que les autres versions syriaques traduisent le verbe « évangéliser » par la racine *sbhr*, seule la version syriaque palestinienne a la racine *bsr*, qui représente l'araméen parlé en Galilée au temps du Christ. On doit en conclure que le grec du Nouveau Testament, dans son utilisation des mots « évangéliser » et « évangile », dérive de l'Ancien Testament par l'intermédiaire de l'araméen galiléen. — R. Bultmann, *Zur Frage nach den Quellen der Apostelgeschichte* (pp. 68-80). Contre Haenchen, Bultmann maintient que l'unité de composition de certaines sections des Actes ne s'oppose pas à l'utilisation de sources écrites (spécialement une source antiochienne, pour les récits « nous »). — H. Clavier, ὁ λόγος τοῦ Θεοῦ *dans l'épître aux Hébreux* (pp. 81-93). Avec Origène, il faut comprendre l'expression « Parole de Dieu », qui revient en *Hebr.*, IV, 12 et XIII, 7, non seulement au sens de « prédication évangélique », mais également au sens transcendant : la Parole personnelle de Dieu, le Verbe incarné. — O. Cullmann, *L'apôtre Pierre instrument du diable et instrument de Dieu: la place de Matt. 16: 16-19 dans la tradition primitive* (pp. 94-105). Dans l'évangile de Matthieu, le récit sur la Confession de Pierre à Césarée provient de la fusion de deux récits différents : 1° un récit parallèle à celui de Marc (« Tu es le Messie »), qui était primitivement conçu comme un récit de « scandale » de Pierre; 2° un récit de confession de Pierre (« Tu es le Fils de Dieu »), utilisé également par *Lc.*, XXII, 31 ss. et *Jo.*, VI, 66-71, et qui se rattachait primitivement à la dernière Cène, comme le prouvent les récits de *Lc.* et de *Jo.* — D. H. Dodd, *The primitive catechism and the sayings of Jesus* (pp. 106-118). A la suite de Selwyn, Dodd montre combien la catéchèse primitive, fortement schématisée et fondée sur des thèmes bien définis, a influencé la rédaction, non seulement des épîtres, mais aussi des évangiles. Cette catéchèse avait d'ailleurs pour noyau primitif l'enseignement même du Christ : elle formait un cadre dans lequel pouvait s'organiser la transmission des enseignements de Jésus. — A. J. B. Higgins, *Son of Man* - Forschung *since 'The Teaching of Jesus'* (pp. 119-135). On trouvera ici un *Survey* des diverses théories émises à propos de l'origine du thème du Fils de l'Homme et de ses rapports avec le messianisme. — J. Jeremias, *Paarweise Sendung im Neuen Testament* (pp. 136-143). C'est une règle générale que les « envoyés » vont deux par deux; ainsi en va-t-il de ceux qui sont envoyés par Jésus, par la Communauté de Jérusalem, par celle d'Antioche, par Paul, et même par Dieu (cf. Moïse et Élie, les anges de la résurrection). Seul, le Christ fut envoyé seul : son témoignage n'a pas à être confirmé par un autre homme. — G. D. Kilpatrick, *Galatians 1: 18* ἱστορῆσαι Κηφᾶν (pp. 144-149). L'expression des Galates ne signifie pas : « Voir Céphas », au sens de s'informer sur la personne de Céphas; aucun texte profane ne favorise ce sens. Paul veut plutôt dire qu'il est venu visiter Céphas afin de s'informer auprès de lui sur l'enseignement et le ministère du Christ. — † W. Manson, *Notes on the argument of Romans (chapters 1-8)* (pp. 150-164). Le but de cet article est de souligner les principales articulations et le lien des idées des huit premiers chapitres de l'épître aux Romains. — C. F. D. Moule, *The intention of the evangelists* (pp. 165-179). Quand les évangiles furent écrits, l'Église était

parfaitement au courant de la distinction entre le « Jésus de l'histoire » et le « Christ de la foi ». Même si les évangiles furent utilisés dans les réunions cultuelles, leur but premier ne fut pas de donner une interprétation liturgique ou théologique de la vie et des enseignements du Christ, mais de fournir des données historiques. — J. Munck, *Paulus tanquam abortivus, I Cor. 15 : 8* (pp. 180-193). Après une enquête très serrée sur les différents sens du mot ἔκτρωμα, M. en admet deux comme possibles ici : 1° « avorton », avec citation implicite de *Job*, III, 16 et *Eccli.*, VI, 3; d'après le sens de *Mat.*, XXVI, 23, Paul se ravalerait au rang de Judas; 2° « embryon », ce mot faisant allusion à l'état de Paul lorsqu'il fut « rencontré » par le Christ sur le chemin de Damas; s'il avait été formé par la Loi, il n'avait pas encore été formé par le Christ. — B. Reicke, *Some reflections on worship in the New Testament* (pp. 194-209). Le N. T. ignore presque complètement les expressions techniques de l'A. T. pour désigner le culte. Il ne faudrait pas en conclure que toute forme cultuelle ait été abolie (Actes et épîtres nous donnent au contraire des échos des formes cultuelles en usage dans le christianisme primitif). Mais le N. T. s'intéresse avant tout à ce que Dieu donne aux hommes, non à ce que les hommes donnent à Dieu. Le culte devient donc action de Dieu dans l'homme, et réponse de l'homme aux dons de Dieu. — H. Riesenfeld, *Sabbat et Jour du Seigneur* (pp. 210-217). Quelle est l'origine du « Jour du Seigneur »? On aurait tort de croire que les premiers chrétiens ont simplement substitué le premier jour de la semaine au sabbat, comme jour de repos, pour rompre avec le judaïsme et pour honorer en même temps la résurrection du Christ. Primitivement, les célébrations liturgiques du « Jour du Seigneur », qui se faisaient dans la nuit du samedi au dimanche, n'étaient conçues que comme un complément des cérémonies du sabbat. Dès la fin du Ier siècle, ces célébrations liturgiques étaient centrées sur le thème de la résurrection du Christ, mais ce n'est qu'au IVe siècle que la journée du dimanche fut considérée comme jour férié et chômé. — H. H. Rowley, *The baptism of John and the Qumrân sect* (pp. 218-229). On a trop facilement rapproché baptême de Jean et pratiques baptismales esséniennes. Les différences sont cependant profondes : rien ne nous prouve que les esséniens de Qumrân aient pratiqué un baptême d'initiation. Il semble seulement que, après une année de probation, les néophytes étaient autorisés à pratiquer les ablutions rituelles de la secte. Rien ne permet de penser que Jean ait fait partie de la secte de Qumrân. — E. Schweizer, *The concept of the church in the gospel and epistles of St. John* (pp. 230-245). Le concept d'Église, dans les écrits johanniques, est profondément différent de ce qu'il est dans les évangiles synoptiques ou les écrits de saint Paul. La notion johannique d'Église est dominée par la conviction que le peuple de Dieu a déjà, d'une certaine façon, atteint son but, qu'il doit seulement maintenant vivre « dans » le Fils et le Fils en lui. Cette conception offre l'avantage d'établir facilement le lien entre le Christ de l'histoire et la vie actuelle de l'Église; elle pourrait toutefois offrir le danger d'un certain docétisme. — V. Taylor, *The original order of Q* (pp. 246-269). Si l'on compare l'ordre des péricopes provenant de Q, dans *Mat.* et dans *Lc.*, en analysant séparément les cinq grands discours du Christ, et finalement le reste des matériaux, on constate un accord assez remarquable entre *Mat.* et *Lc.* sur l'ordre des péricopes. Cet accord ne peut provenir que de l'utilisation d'une source commune. Des deux évangélistes, c'est *Lc.* qui a gardé le plus fidèlement l'ordre primitif des logia. — W. C. van Unnick, Dominus vobiscum : *the background of a liturgical formula* (pp. 270-305). Dans l'Ancien Testament, Dieu

est « avec » quelqu'un pour lui communiquer son dynamisme qui lui permettra de vaincre les difficultés; cette présence de Dieu est liée d'ordinaire au don de l'Esprit. C'est en ce sens que la formule est reprise dans la liturgie, par l'intermédiaire du N. T. : là où le peuple de Dieu est rassemblé, Dieu accorde la puissance de son Esprit afin que les fidèles soient capables d'accomplir l'œuvre sainte de leur sacrifice spirituel et de rendre à Dieu l'action de grâces qui lui est due. — H. G. Wcod, *Didache, kerygma and evangelion* (pp. 306-314). S'il faut maintenir la distinction entre Didachè et Kerygma, on ne doit pas toutefois les séparer de façon trop rigide. En fait, dès l'origine, certains éléments de l'enseignement du Christ ont pu être incorporés dans le Kérygme christologique, et l'insertion de « paroles » du Christ dans l'évangile est apparue de plus en plus comme un des éléments essentiels de la prédication missionnaire. Ce fut précisément la permanence de la prédication missionnaire qui obligea à présenter l'évangile sous la forme qu'il reçut dans *Mat.* et dans *Lc.*

[M.-É. B.]

Le deuxième volume rassemblant les principaux articles de Günther Bornkamm vient de paraître (1). La plupart de ces articles ont déjà été publiés dans diverses revues, et nous nous contenterons d'en donner ici le titre. *Mensch und Gott in der griechischen Antike* (pp. 9-46) — *Das Gottesgericht in der Geschichte* (pp. 47-68). — *Der Lohngedanke im Neuen Testament* (pp. 69-92). — *Glaube und Vernunft bei Paulus* (pp. 119-137). — *Herrenmahl und Kirche bei Paulus* (pp. 138-176). — *Das Bekenntnis im Hebräerbrief* (pp. 188-203). — *Die Komposition der apokalyptischen Visionen in der Offenbarung Johannis* (pp. 204-222). — *Gotteswort und Menschenwort im Neuen Testament* (pp. 223-236). — *Die Bibel auf Breitwand* (pp. 237-244). — *Anhang: Jean Paul, Rede des toten Christus vom Weltgebäude herab, dass kein Gott sei (mit einem Nachwort)*, pp. 245-252. — Deux articles toutefois sont publiés ici pour la première fois, et nous allons en donner brièvement le contenu. *Gesetz und Natur (Röm 2 14-16)* (pp. 93-118). Dans ce passage célèbre, Paul reprend un certain nombre de thèmes classiques de la philosophie stoïcienne populaire : le parallélisme entre « nature » et « loi », qui n'est pas biblique mais correspond au concept de la *Lex naturalis* des stoïciens; le thème des « lois non écrites » et celui de la « conscience », qui étaient également des termes couramment utilisés par l'éthique grecque. Paul reprend cependant ces concepts en leur donnant une signification nouvelle, non grecque, par référence à la Loi mosaïque. Ces remarques me semblent justes, mais on pourrait encore se demander si une telle utilisation de concepts stoïciens est le fait de Paul, ou si l'apôtre n'aurait pas été influencé par des thèmes de la propagande judéo-hellénistique qui, pour faire pièce à la concurrence stoïcienne, avait déjà identifié plus ou moins la Loi mosaïque à la loi naturelle des stoïciens. En ce sens, il me semble qu'il serait utile de comparer *Rom.*, II, 13-16 avec *Jac.*, I, 21-25, où la Loi est considérée précisément comme « Parole innée ». — *Zum Verständnis des Christus-Hymnus Phil 2 6-11* (pp. 177-187). Dans cette hymne prépaulinienne, il est affirmé que le Christ « s'anéantit lui-même, prenant condition d'esclave et devenant semblable aux hommes. » Il s'agit bien là de l'Incarnation,

(1) Günther Bornkamm, *Studien zu Antike und Urchristentum. Gesammelte Aufsätze* Band II (Beiträge z. evangelischen Theologie, Bd. 28). In-8° de 258 pp. München, Chr. Kaiser Verlag, 1959. — Prix : 15 DM.

mais sans aucune référence ultérieure au thème du Christ nouvel Adam ou du Serviteur de Yahvé. Pour comprendre le sens du verset, il faut se rappeler certains thèmes de la pensée hellénistique selon lesquels l'homme non délivré est un esclave des puissances cosmiques, thème dont on trouve encore des échos en *Rom.*, VIII, 21; *Col.*, II, 20 ss.; *Hebr.*, II, 14 s. La « condition d'esclave » est une façon particulière de désigner la « condition d'homme ». En devenant homme par l'Incarnation, le Christ a par le fait même assumé cette condition d'esclave des puissances cosmiques qui était alors le lot de l'humanité. Son exaltation consécutive à son obéissance sera au contraire une exaltation au-dessus de toutes les puissances cosmiques, qui lui deviendront soumises.

[M.-É. B.]

L'ouvrage de Johannes Weiss sur *le Christianisme primitif (Das Urchristentum)* est un de ces grands livres dont l'intérêt ne passe pas. Fruit, malheureusement inachevé, d'une carrière exceptionnellement féconde, il a été, dès sa parution en 1914, et il demeure un de ces classiques auxquels on aime toujours à se référer. On doit le critiquer (cf. *RB.*, 1919, pp. 276-279; 1921, pp. 144 s.); on ne peut l'ignorer. Pour le faire connaître aux lecteurs américains, le prof. Frederick C. Grant et trois de ses collègues, A. H. Forster, P. St. Kramer et Sh. E. Johnson, en ont fait dès 1937 une *traduction anglaise*, que la collection des « Harper Torchbooks » reprend aujourd'hui (1). Cette traduction, dont la personnalité des auteurs garantit le sérieux scientifique, se lit avec agrément. Elle est précédée d'une Préface qui présente la personne et l'œuvre de Joh. Weiss, en soulignant ses intuitions de précurseur qui le rendent encore actuel. Une Bibliographie choisie et mise à jour encourage le lecteur à poursuivre la recherche d'après les derniers travaux. Les Notes elles-mêmes ont été parfois enrichies de références (entre crochets) à des ouvrages récents en anglais. Un Index des matières clôt chacun des volumes. Ainsi transposée et rajeunie, l'œuvre maîtresse de Joh. Weiss mérite de trouver encore une large audience.

[P. B.]

Westcott fut certainement un des exégètes les plus marquants du siècle dernier. En quelques pages alertes (2), C. K. Barrett a su mettre en relief les deux traits qui le caractérisent : un profond respect pour la Bible, qu'il considéra toujours comme la Parole de Dieu qui demande une humble soumission de la part de ceux qui veulent l'écouter, joint à un souci très grand d'utiliser au maximum les ressources de l'analyse philologique pour mieux comprendre le message biblique. Malgré sa grandeur, Westcott eut ses limites : il ne sut peut-être pas suffisamment prêter attention à l'élément humain des écrits inspirés, et si sa christologie ne fut jamais suspecte d'Apollinarisme, il ne sut pas éviter le danger d'une « doctrine apollinariste de l'Écriture ».

[M.-É. B.]

(1) Johannes Weiss, *Earliest Christianity. A History of the Period A. D.* 30-150. English Translation edited with a new introduction and bibliography by Frederick C. Grant Harper Torchbooks). 2 vol. petit in-8° de XXX-398 et VIII-399 à 870 pp. — Prix : doll. 1.95 et 2.25.

(2) C. K. Barrett, *Westcott as Commentator* (The Bishop Westcott Memorial Lecture, 1958). — In-12 de 26 pp. Cambridge, University Press, 1959. — Prix : 3 sh. 6 d.

Critique textuelle du N. T. — R. W. Muncey nous indique lui-même le propos de son livre sur *le texte néotestamentaire de saint Ambroise* (1) : « Le but principal de ce livre est de reconstruire le texte néotestamentaire cité par saint Ambroise; de comparer son texte avec les textes de la vieille latine et de la Vulgate, et d'examiner ce texte en référence à son substrat grec » (Préface). Une étude de ce genre est utile dans la mesure où elle est menée avec rigueur, en respectant scrupuleusement les documents mis en œuvre. Malheureusement, tel n'est pas le cas du travail effectué par Muncey. J'ai pris, au hasard, le début de l'évangile de saint Jean pour contrôler la qualité du travail qui nous était offert, et j'ai pu faire les constatations suivantes. 1° Le texte reconstitué est très incomplet. Pour nous en tenir au Prologue de l'évangile, M. ne mentionne pas : les vv. 4 *b* et 8 (cités dans *Spi.*, I, 141), les vv. 10 et 11 *b* (*Fid.*, IV, 86), les vv. 12 et 13 (*Spi.*, II, 62; *Noe*, IV, 9; cf. encore *Fid.*, IV, 86; *in Ps.*, LXVI, 31; *in Ps.*, XXXVI, 32), le v. 14 *b* (*in Ps.*, CXVIII, 18, 32), le v. 18 *a* (*in Lc.*, II, 12; *Fid.*, III, 24). 2° Pour chaque verset, M. ne donne qu'une forme de texte citée par saint Ambroise, alors que souvent Ambroise connaît deux ou trois formes différentes. Ainsi, en *Jo.*, I, 9, à côté de la forme *erat lux vera quae* (seule mentionnée par Muncey), on trouve *erat verum lumen quod* dans *in Ps.*, XVIII, 14, 5 et *in Ps.*, XXXVII, 41, forme qui correspond au vocabulaire de *a e q f* Cyp. Aug. (pour l'inversion, cf. Tert.). Mêmes lacunes à propos des vv. 16 et 18. La reconstitution du texte néotestamentaire d'Ambroise effectuée par M. est donc, non seulement incomplète, mais encore partiale. 3° Ajoutons que de trop nombreuses erreurs (fautes d'inattention?) se sont glissées dans la reconstitution du texte. En *Jo.*, I, 4, Ambroise lisait *in ipso vita est*, et non *in ipso vita erat* (cf. d'ailleurs la leçon correcte donnée p. XLIV) ; en I, 33, Ambroise lisait *ipse mihi dixit*, et non *ipse dixit*; au même verset, il faut lire *videris* au lieu de *vides*; le *ego* du début du v. 34 est tombé par erreur; enfin, au v. 47, il faudrait *Israhelitæ* et non *Israheliten*. On notera par ailleurs que M. rend ainsi la coupure entre les vv. 3 et 4 : *et sine ipso factum est nihil quo factum est, in ipso vita erat*, et il renvoie au texte dans lequel Ambroise défend explicitement la coupure après *factum est nihil*! 4° L'apparat critique, permettant de comparer le texte néotestamentaire d'Ambroise à ceux de la vieille latine, de la Vulgate, ou du substrat grec, souffre lui aussi de nombreuses fautes d'inattention, voire même d'erreurs manifestes. Pour *Jo.*, I, 4 (p. 42), le ms. *c* est faussement donné comme témoin de la leçon *erat*; le ms. *f* est cité deux fois, comme témoin de la leçon *est* et de la leçon *erat*; les mss de la Vulgate *Amiantinus* et *Fuldensis* sont (à juste titre) donnés comme témoins de la leçon *erat*, tandis que p. XLIV ils avaient été donnés comme témoins de la leçon *est*. — Pour *Jo.*, XII, 47 (p. XLVI), le codex D (Bezae) figure comme témoin de deux leçons opposées; le texte des mss de la vieille latine est faussement donné sous la forme *et non custodierit*, au lieu de *et custodierit;* p. 49, le ms. *f* semble faire partie à la fois des témoins de la leçon *et custodierit* et de la leçon *et servaverit*. — A propos de *Jo.*, II, 19, l'apparat critique est donné sous cette forme : « *Ressuscitabo a b* Spec. Aug. $_6$; *suscitabo* Amb. M N T P Q Aug. $_6$: *excitabo e f* Vulg. Cyp. : *aedificabo* Cassiod. » Or c'est *r* et non *b* qui a la leçon *ressuscitabo;* la leçon *suscitabo* est attestée par les mss. *b j q;* la leçon *excitabo* est soutenue par *c f ff*^{2} *l* Vulg. (Cyprien ne cite pas ce verset!); quant au ms. *e*, il a la leçon *restaurabo*, et non *excitabo*. — M. n'est pas plus heureux

(1) R. W. MUNCEY, *The New Testament Text of Saint Ambrose* (Texts and Studies, New Series, IV). In-8° de LXXVIII-120 pp. Cambridge, University Press, 1959. — Prix : 32 s. 6 d. net.

uand il traite des mss grecs. Son information semble s'arrêter au début du siècle : as un mot des papyrus, les mss W et Θ sont le plus souvent négligés, les groupes ake et Ferrar sont totalement ignorés. Par ailleurs, ici non plus, imprécisions u même erreurs ne manquent pas. Je me bornerai à citer un exemple : en *Mt.*, II, 14, les mss D L K sont donnés comme témoins de l'omission de ἡ πύλη; ais les éditions critiques modernes ne citent que deux (Soden) ou quatre (Legg) inuscules en faveur de cette omission, attestée également par les mss *a h k* e la vieille latine. Je ne vois pas à quels témoins songe Muncey. Ainsi donc à ause de ses lacunes ou de ses erreurs, son travail est à peu près inutilisable. On 'étonne qu'il ait été accepté dans une collection comme *Texts and Studies*, ui se recommande d'ordinaire par la qualité de ses publications.

[M.-É. B.]

Saint Paul. — La collection où a paru le commentaire de R. Bring sur *l'épître ux Galates* (1) avance à pas comptés : ce volume en est le troisième, après le ommentaire d'A. Nygren sur l'épître aux Romains (2) et celui de H. Odeberg ur les deux épîtres aux Corinthiens. On s'y attache moins aux « mots et formules » u' « au contenu et au contexte » (p. VII); le texte et la traduction ne sont pas eproduits, ni commentés verset par verset, mais seulement par développements ontinus, substantiels et instructifs, suivant les sections établies dans le plan le l'épître.

Le plan prend donc une grande importance. Ici on le voit formulé sous une forme ien abstraite. On peut dire, à coup sûr, que le sujet de l'épître est « le Christ t la loi » (p. 5), faire précéder le travail d'une introduction à la pensée paulinienne ur le rapport entre l'évangile et la loi et l'Écriture (pp. 7-17), donner à la première artie (I, 6-V, 12) un titre où l'évangile accomplit la loi en excluant la justice de a loi (p. 28), la résumer par « la justification sans le concours de la loi » (p. 262). Mais es divisions en forme de « thèse » conviennent-elles à une épître où le souci de a vérité brûlante se mêle toujours de défense personnelle, où les notations concrètes ont sans cesse présentes au milieu des idées? Ainsi l'affrontement de Paul aux udaïsants galates, aux anciens apôtres, à Jésus lui-même, d'où résulte enfin affirmation des principes intangibles, se trouve passablement voilé.

Notre difficulté vient peut-être de plus loin. Le ton du commentaire est très alme, assourdi par des amplifications sinueuses qui demandent une attention uivie. On aimerait un style plus concentré, des formules plus ramassées. Mais peut-être la pensée, ramenée à une forme plus tranchée et saisissable, aurait-elle fait apparaître plus clairement le luthéranisme partout présent. Luther aimait proclamer son intérêt pour *Gal.* et ses disciples en ont toujours accentué a signification. Ainsi est-elle devenue, plus encore qu'au temps de Paul, un nœud d'antagonismes polémiques. Tout le monde est d'accord sur l'exclusion des observances juives et des œuvres de la loi dans la foi et le salut qu'a opéré le Christ. Mais il est permis de se demander si la problématique du luthéranisme traditionnel (loi-évangile, foi-œuvres) recouvre plus exactement qu'une autre les

(1) *Pauli brev till Galaterna*, Tolkning av Ragnar Bring (Tolkning av Nya Testamentet, 8). In-8° de VIII-318 pp. Stockholm, Svenska Kyrkans Diakonistyrelses Bokförlag, 1958. — Prix : 18 cour. suéd.

(2) *Romarbrevet*, ibid., 1944. Traduit en anglais, puis en allemand. Sur cette trad. all. (1951), cf. *RB.*, LXI, 1954, pp. 459-461.

notions pauliniennes. Le présent ouvrage en ferait douter, ne faisant pas leur plein droit aux nuances de la pensée, accentuant trop les aspects négatifs de la controverse au détriment de la « création nouvelle » et de la vie dans le Christ (1). Il est nécessaire que tous nous fournissions un effort pour écouter ensemble, avec toute la docilité possible, non pas d'abord ce que nos maîtres nous ont enseigné à propos de l'épître aux Galates, mais d'abord l'évangile que Paul a reçu d'une révélation de Jésus-Christ et dont l'annonce nous a donné le salut.

[L.-M. Dewailly]

Le *Commentaire de l'Épître aux Éphésiens* que le Prof. Heinrich Schlier vient de publier indépendamment de toute série (2), est l'aboutissement d'une persévérante enquête que jalonnent plusieurs travaux : un ouvrage sur le *Christ et l'Église dans l'épître aux Éphésiens*, 1930 (cf. *RB.*, 1931, pp. 612 s.), une étude sur *l'Église dans Éph.*, en collaboration avec V. Warnach, 1949 (cf. *RB.*, 1952, pp. 134-136), et divers articles, rassemblés dans un livre sur *le Temps de l'Église* (cf. *RB.*, 1957, pp. 296 s.). Cette longue préparation explique, sans en diminuer le mérite, la rare perfection de ce commentaire. Exégèse fine et très poussée qui met en valeur tous les détails du texte; nombreuses comparaisons de parallèles pauliniens ou extra-pauliniens; abondante bibliographie, qui n'exploite pas seulement les commentaires et travaux récents, mais sait recourir aux anciens tels que S. Thomas ou Estius; le tout présenté d'une façon agréable, où la richesse ne nuit pas à la clarté. L'épître est tenue pour authentique, écrite à Rome, et représentant un Discours de sagesse, sur le Mystère du Christ, proposé aux parfaits (p. 21). La pensée est dégagée avec sûreté et profondeur; ainsi par exemple la section v, 22-33, sur le mariage, traitée de façon excellente (remarquer p. 263 note 1 et pp. 276 ss.).

Plutôt que de m'appesantir sur le détail de l'exégèse, pour signaler accords ou désaccords, je relèverai deux traits d'ensemble qui me paraissent critiquables. C'est d'abord une certaine négligence des rapports littéraires d'Éph. avec Col. Il y a là un problème délicat et même troublant. La manière parfois servile, ou même gauchie, dont certains passages d'Éph. reprennent ceux de Col. justifie sans doute plus d'intérêt que n'en accorde Schlier (p. 25) à l'hypothèse d'un disciple travaillant sous la conduite de Paul mais jouissant de quelque liberté dans le détail de la rédaction. Quoi qu'il en soit de ce point, il paraît certain que Col. est antérieure (de peu) à Éph., et Schlier le pense lui-même (pp. 24 s.); mais alors pourquoi ne recourt-il pas aux précédents de *Col.*, i, 9 et ii, 13 pour expliquer les bizarreries de *Éph.*, i, 15 (p. 75) et ii, 1 (p. 100)? et comment peut-il dire (p. 153) que *Col.*, i, 26 reprend *Éph.*, iii, 5 et 9 « zusammenfassend », alors que *Eph.*, iii, 1-13 est un des cas les plus clairs de développement par dédoublement à partir de *Col.*, i, 24-29?

Le deuxième trait, nettement plus important, concerne l'interprétation de *Éph.* à l'aide de la Gnose. Le Prof. Schlier est resté sur ce point fidèle aux opinions

(1) On trouvera un témoignage de ces divergences dans le récent fascicule de *Kerygma und Dogma* 5 (1959), où sont juxtaposés un article du même R. Bring, *Die Erfüllung des Gesetzes durch Christus*, pp. 1-22, basé surtout sur *Gal.*, et un compte rendu rigoureux du commentaire de H. Schlier (1951) par S. Schulz, *Katholisierende Tendenzen in Schliers Galater-Kommentar*, pp. 23-41.

(2) Heinrich Schlier, *Der Brief an die Epheser*. Ein Kommentar. Gd in-8° de 315 pp. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1957. — Prix : relié DM 34,50.

u'il défendait avant sa conversion au catholicisme; et c'est parfaitement légitime
ur sa thèse n'est point de faire de Paul un gnostique, ainsi qu'il s'en défend avec
nergie (p. 19 note, p. 133 note), mais seulement un apôtre qui, répondant à
es erreurs gnostiques, doit se placer sur leur terrain. Encore faut-il savoir si
est à une véritable « gnose » que Paul doit faire face. Le Prof. Schlier en est
nvaincu : dualisme ontologique, mythe cosmique et sotériologique de l'Urmensch,
entité du connaissant avec le Sauveur, ces traits caractéristiques seraient ici
erceptibles (p. 19 note). Et il explique en conséquence les éléments principaux
e l'épître, non seulement les puissances hostiles dans leurs habitats célestes, la
arrière de II, 14, le trajet cosmique du Sauveur Jésus (IV, 8-10), mais encore
Corps du Christ, thème qui, avec ceux du Christ Tête et de l'Église Plérôme,
e dériverait plus de l'apologue stoïcien comme dans les grandes épîtres, mais
opposerait au mythe de l'Urmensch; ou bien le mariage du Christ et de l'Église,
ui mettrait en œuvre le thème gnostique d'une syzygie céleste ayant son répon-
ant sur la terre. La principale difficulté à ces rapprochements érudits, c'est qu'on
s demande à des sources relativement tardives, postérieures en tout cas à saint
aul et non indemnes de son influence. Schlier le sait, mentionne non sans quelque
mpatience ce grief souvent répété, mais maintient que ces sources contiennent
es traditions anciennes (pp. 267 s.). On demeure pourtant inquiet quand on le
oit recourir en premier lieu, pour expliquer la « syzygie » du Christ et de l'Église,
un texte aussi suspect que *II Clem.*, XIV; ou encore quand il prétend éclairer
es catégories angéliques de I, 21 par *I Hen.*, LX, 10; *II Hen.*, XX, 1; *Test. Levi*,
II, 8 (p. 87), passages qui sont presque sûrement d'inspiration chrétienne. Il
econnaît que la reconstitution de la gnose prépaulinienne supposée est difficile.
ais il préfère quand même y recourir plutôt que d'expliquer les thèmes et le
ngage de Paul par une « seltsame innerpaulinische Entwicklung » (p. 268),
nutile d'insister. Il fallait toutefois relever ce différend qui est d'une grande
mportance. Heureusement l'exégèse n'est pas entièrement affectée par ce
ecours à un arrière-fond « gnostique », et ceux-là mêmes qui ne partagent pas
ur ce dernier point les convictions du Prof. Schlier retireront cependant un abon-
lant profit de ce commentaire ferme, lucide, pénétrant, qui est vraiment un
nodèle du genre.

[P. B.]

Épîtres Catholiques et Apocalypse. — Le vingt-deuxième volume de *la Bible* (traduction et commentaire) publiée par les Moines de l'Abbaye *de Montserrat* contient *les épîtres catholiques*, par Dom Romuald M. Díaz, et *l'Apocalypse*, par Dom Guiu M. Camps (1). La première des épîtres catholiques est l'œuvre de Jacques, le frère du Seigneur, qu'il faut distinguer de l'apôtre du même nom. Elle se caractérise par une christologie très archaïque, qui invite à lui assigner une date assez haute : vers 44-50; nous aurions donc là un des plus anciens écrits chrétiens. Le caractère essentiellement chrétien de l'ensemble de la lettre ne pose pas de problème spécial pour le Père Díaz, mais on aurait aimé alors qu'il rendît compte, dans cette perspective chrétienne, de la saveur judéo-hellénistique très marquée de passages d'interprétation difficile, comme I, 17-21, dont l'exégèse

(1) *La Biblia. Versió dels textos originals i comentari pels Monjos de Montserrat.* XXII, *Epístolos Catòliques*, per dom Romuald M. Díaz; *Apocalipsi*, per Dom Guiu M. Camps. In-4° de 362 pp. Abbaye de Montserrat, 1958.

est à peine esquissée. J'estime pour ma part que la lettre est l'œuvre d'un judéo-chrétien resté très proche de ses origines juives, ce qui n'est pas forcément un caractère d'ancienneté. Car, par ailleurs, la lettre offre des affinités certaines avec plusieurs écrits de la seconde ou de la troisième génération chrétienne, tels les deux lettres attribuées à Clément de Rome et surtout le Pasteur d'Hermas. La *Prima Petri* est l'œuvre de l'apôtre Pierre : son authenticité est garantie tant par les critères internes que par la tradition ancienne. Elle aurait été écrite à Rome, vers 63-64, mais fut rédigée par Silvain, ce qui explique, et la qualité de son grec, et les contacts occasionnels avec les épîtres de saint Paul. La théologie de l'épître est bien mise en lumière (pp. 74 s.) : elle apparaît comme un résumé de la catéchèse apostolique primitive, dans une perspective à caractère baptismal fortement marqué (on aurait aimé que fût au moins évoqué le problème soulevé depuis un demi-siècle déjà concernant l'éventuelle influence des liturgies baptismales sur la rédaction de l'épître). L'exégèse est assez inégale : un des passages les plus importants, sur la régénération par la Parole de Dieu (I, 22-25), est expédié en quelques lignes! Au contraire, le commentaire sur II, 9-11 est plus fouillé et plus satisfaisant. — A propos de la *Secunda Petri*, on notera l'hypothèse intéressante (suggérée déjà par le P. Benoit) selon laquelle l'auteur de l'épître aurait repris, non seulement la lettre de Jude, mais encore un second écrit antérieur qui pourrait remonter à Pierre lui-même. De toute façon, dans son état actuel, la *Secunda Petri* ne serait pas l'œuvre de l'apôtre, mais plutôt d'un de ses disciples. — Pour éviter de donner trop de longueur à ce compte rendu, venons-en tout de suite à l'*Apocalypse*, dont le commentaire m'a paru plus approfondi et plus original. Le P. Camps maintient l'unité du livre, qui serait l'œuvre de l'apôtre Jean. On notera la suggestion faite pour expliquer la différence de style entre Apocalypse et quatrième évangile : le texte de l'évangile donné par la tradition manuscrite serait une révision d'un texte plus archaïque, plus fruste aussi, dont on trouverait encore des traces dans les citations patristiques, spécialement dans Tatien (cf. mes remarques sur les citations patristiques, parues dans cette *Revue*). Je crois l'hypothèse intéressante, mais elle demanderait évidemment d'être étayée par des recherches plus poussées. Le plan de l'Apocalypse s'explique par le thème central que Jean y développe : l'avènement du Royaume de Dieu. En particulier, le livre scellé de sept sceaux, que l'Agneau va ouvrir, ne contient pas les décrets de Dieu contre les impies, comme on le dit souvent, mais le Testament de Dieu qui est remis à l'Agneau. Son véritable contenu sera dévoilé au son de la dernière trompette (XI, 15 s.) qui donnera le signal de l'avènement du Royaume. Les fléaux déchaînés par l'ouverture des sceaux et par le son des trompettes ne sont que des préparations. On distinguera donc : 1° les annonces de l'avènement du Royaume (VI, 1-XI, 13); 2° la persécution provoquée par Satan pour empêcher l'avènement du Royaume (XI, 14-XIII,18); 3° le jugement qui va mettre un terme à ces persécutions (XIV, 1-XIX, 21); 4° le règne de mille ans (XX, 1-15) et enfin : 5° les Visions concernant la Jérusalem nouvelle (XXI, 1-XXII, 9). Je suis prêt à admettre, en effet, que l'avènement du Royaume domine toutes les perspectives de l'Apocalypse, mais je vois mal comment l'ouverture des sceaux n'est pas en relation immédiate avec les fléaux qui se produisent juste au même moment. Notons encore quelques interprétations particulières. Avec raison, le P. Camps voit dans le cavalier monté sur un cheval blanc, de VI, 1, le symbole des Parthes envahisseurs. Les vingt-quatre vieillards, mentionnés en IV, 4, seraient les Anges préposés au temps, leur nombre correspondrait aux 24 heures du jour

de la nuit (cf. *Jo.*, xi, 9). La Femme qui enfante, au chap. xii, représente avant ut le Peuple de Dieu, mais puisqu'elle est la mère du Messie, il est probable ue Jean pense aussi à Marie. En xx, 4, il ne faut pas prendre la résurrection s martyrs au sens physique, corporel, mais au sens symbolique. Le règne de ille ans décrit la période de paix relative dont jouira l'Église entre la fin des remières persécutions et le début de la grande persécution finale. Durant ce mps, le Christ règne au ciel avec les martyrs et les autres fidèles (mais l'Apo- lypse n'envisage-t-elle pas surtout le règne terrestre du Christ? cf. v, 10, à pprocher de xx, 6!). Même si l'on n'est pas toujours d'accord avec le P. Camps, n lui saura gré de nous avoir donné un commentaire bien informé, exposant airement les difficultés du texte, et ne craignant pas de proposer des solutions rsonnelles souvent intéressantes.

[M.-É. B.]

Ed. Thurneysen, professeur à l'Université de Bâle, est aussi un pasteur, chargé e paroisse. Durant les années 1940-41, il commenta devant ses paroissiens l'épître e Jacques, et c'est ce commentaire qui vient d'être publié en traduction fran- aise (1). Il ne s'agit d'ailleurs pas d'un commentaire exégétique, dont le but rait d'éclaircir les difficultés de l'épître, mais de développements homilétiques à artir du texte de l'épître. Chaque phrase de l'apôtre est ainsi paraphrasée, xpliquée au moyen d'exemples concrets souvent fort bien choisis; l'homéliste, vant tout, parle à son auditoire en fonction de ses besoins actuels, et l'épître de acques lui sert de tremplin. L'Auteur n'est pas exégète de métier, mais il s'est formé auprès de maîtres tels que Karl Barth et Schlatter. On pourra lui repro- ner parfois d'avoir esquivé un certain nombre de difficultés de l'épître (ainsi, à ropos de i, 17 ss., il ne retient que l'idée de notre renaissance divine), mais ensemble est animé par une foi profonde et un sens apostolique indéniable. Le assage de Jacques sur la foi et les œuvres (ii, 14 ss.) posait de délicats problèmes des oreilles protestantes. T. les aborde franchement, et la solution qu'il onne est bien en accord avec la révélation du Nouveau Testament : les œuvres umaines, qui sont nécessaires au salut, sont elles-mêmes le fruit de l'œuvre de ieu en nous. En parlant de façon imagée, on peut donc dire : « C'est l'œuvre de ieu, seule source de notre salut, qui nous conduit à accomplir, à notre tour, des uvres. Et ce sont ces œuvres qui doivent permettre de reconnaître que l'œuvre e Dieu a été accomplie, et que cette œuvre soutient notre vie tout entière et la rtifie. Tel est le point de vue de Jacques sur les œuvres humaines. Il les considère n quelque sorte comme les fruits de l'arbre, que sont les œuvres de Dieu » (p. 90). 'est ce que l'Église catholique enseigne également lorsqu'elle dit que nos bonnes uvres sont le fruit de la grâce divine qui agit en nous.

[M.-É. B.]

Doctrines et Institutions du Nouveau Testament. — Après avoir publié, sous titre : *Message du Nouveau Testament*, une introduction au N. T. en deux tomes, uis le premier tome d'une théologie du N. T. (cf. *RB.*, 1956, pp. 294-296), le rofesseur Martin Albertz achève son œuvre monumentale par la publication du

(1) Ed. Thurneysen, *La foi et les œuvres. Commentaire de l'Épître de Jacques.* Adaptation rançaise de Charles Pittet. In-8° de 186 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959. – Prix : broché, 7,50 fr. s.; relié, 10,50 fr. s.

second tome, donnant la fin de sa synthèse théologique (1). Cette synthèse s'articule suivant le schème de *II Cor.*, XIII, 13 : « La grâce de Notre Seigneur Jésus-Christ — l'amour de Dieu — la communion de l'Esprit Saint »; le premier terme avait été traité dans le tome I, les deux autres donnent les titres des deux principaux chapitres du dernier tome. En fait, nous avons là tout un traité sur Dieu d'abord, sur l'Esprit Saint ensuite, et son corrélatif : l'Église. Dieu est avant tout le *Pantocratôr*, qui trône dans les cieux et qui transmet à son Christ la domination sur le monde. Il est le Dieu unique, qui transcende les Puissances du mal comme les Puissances angéliques. Il est le Législateur, mais aussi le Juge. Il est enfin le Dieu inconnu, mais qui se manifeste dans et par le Christ. Malgré sa transcendance, Dieu s'est penché sur l'humanité, pour lui offrir le salut, dans le Christ : il est le Dieu de la nouvelle humanité, de l'homme nouveau qui croit, espère, patiente et aime. L'Esprit est donné par Dieu, avec ses dons multiples; c'est lui qui permet aux hommes de confesser Jésus, de prier, de rendre grâce; c'est lui qui témoigne aussi, et qui règle l'organisation de l'Église. A propos de l'Église, A. développe longuement la description des membres de l'Église (disciples de Jésus, pauvres, saints, croyants, frères), puis il traite du Baptême et de la Cène, enfin de l'attente de la Parousie dont vit actuellement le Peuple de Dieu. Un dernier chapitre, conclusion de l'ensemble des tomes, décrit les réactions des hommes devant le message du Christ, et les motifs de crédibilité que comporte le contenu même du message. — Le Professeur Albertz a soin d'éviter toute discussion; sans aucune note, il expose le message chrétien tel qu'il l'a compris. Peu lui importe ce qu'ont pensé les autres; il se contente de laisser parler les textes qui se pressent sous sa plume. Il connaît parfaitement son Nouveau Testament, il l'a lu avec une foi profonde jointe à une évidente admiration pour le plan de salut de Dieu, réalisé dans le Christ; d'où de très belles pages, sur Dieu qui se penche vers l'homme tombé (§ 38), ou sur l'amour opposé à l'*eros* grec, comme service du prochain (§ 44). On est étonné toutefois de voir les textes du N. T. utilisés sans nuances, dans une perspective unique. L'Auteur s'est créé un plan d'exposition *a priori*, dans lequel voisinent, sur le même plan, les textes évangéliques, ceux de Jean, ceux de Paul, ceux de l'Apocalypse. Nul souci de saisir un développement quelconque dans la transmission du message évangélique, ou de respecter les optiques différentes, voire divergentes, d'un Marc, d'un Jean ou d'un Paul. Au lieu d'un exposé « en relief » et vivant, nous avons une esquisse qui se développe sur un plan unique; il manque une dimension : celle qui marque le développement de la Révélation à l'intérieur du Nouveau Testament. Signalons par ailleurs les tendances très protestantes de certains chapitres. La grâce de Dieu faite aux hommes consiste essentiellement dans le pardon des péchés; l'Église est avant tout la réunion de ceux à qui Dieu a pardonné, dans le Christ (p. 206 ss.). Le rôle de l'Esprit est de donner une connaissance aiguë du péché (p. 112) et c'est au Dernier Jour seulement que l'homme sera justifié, par sa foi au Dieu sauveur. Dans tous ces développements, le dynamisme de l'Esprit, conçu comme une puissance de vie qui agit en nous dès maintenant pour nous faire accomplir la loi d'amour, et donc pour nous faire agir saintement, est passé sous silence. De même, la dernière Cène du Christ, conçue à juste titre comme un

(1) Martin ALBERTZ, *Botschaft des Neuen Testamentes.* II. Band, *Die Entfaltung der Botschaft.* II. Halbband, III. *Der Inhalt der Botschaft : Die Liebe Gottes.* IV. *Der Inhalt der Botschaft : Die Gemeinschaft des Heiligen Geistes.* V. *Die Botschaft und die sie begleitende Theologie.* In-8° de 358 pp. Zollikon-Zürich, Evangelischer Verlag, 1957.

repas pascal (p. 238), n'est qu'une « action symbolique » (*Tatgleichnis*, p. 241) : comme le pain est rompu, ainsi la vie du Christ sera brisée; comme le vin est versé, ainsi le sang du Christ sera répandu; le problème de la présence du Christ n'est même pas mentionné.

[M.-É. B.]

Le volume que vient de faire paraître Vincent Taylor sur *la personne du Christ dans l'enseignement du Nouveau Testament* (1) forme la troisième partie des « Speaker's Lectures » données à Oxford pendant les années 1951-1956. Les deux premières parties ont paru successivement sous les titres : « Les noms de Jésus » (1953; cf. *RB.*, 1954, pp. 464 s.) et « La vie et le ministère de Jésus » (1954; cf. *RB.*, 1955, pp. 457 s.). Pour mener à bien l'étude de la troisième partie, deux méthodes étaient possibles : développer l'enseignement christologique du N. T. en prenant les différents livres successivement, évangiles, actes, épîtres; ou suivre un ordre plus « historique », en traitant d'abord l'enseignement du Christ tel que l'on peut le reconstituer, puis la foi de l'Église primitive, enfin l'enseignement des « théologiens » tels que Paul et Jean. Les deux méthodes offrant leurs avantages et leurs inconvénients, T. les a mises en œuvre toutes les deux. Dans la première partie donc, il prend les différents livres du N. T. et en analyse la christologie selon un schéma semblable : l'humanité réelle de Jésus, sa vocation messianique, les différents titres qui lui sont attribués (Fils de l'Homme, Serviteur de Dieu, Seigneur), sa qualité de Fils de Dieu. La seconde partie, plus théologique, s'attache surtout à analyser le problème de la divinité du Christ. Durant sa vie, Jésus eut conscience d'être plus qu'un homme et de vivre, durant son existence terrestre, dans la sphère de la divinité. Cette conscience se manifeste surtout dans l'usage qu'il fait pour lui-même du titre de Fils de l'Homme (cf. spécialement *Mc.*, XIV, 62), dans la victoire remportée sur Satan, dans l'autorité qu'il s'arroge à l'égard de la loi mosaïque, dans les œuvres de puissance qu'il accomplit, dans la mission rédemptrice enfin qu'il assume. Cette conscience de sa filiation divine, Jésus l'acquit par révélation, soit au cours de sa vie contemplative, soit durant certaines expériences plus particulières, comme le Baptême et la Transfiguration. Dès les premiers jours, l'Église primitive crut aussi en la divinité de Jésus. On en a pour preuve le titre de Seigneur qu'elle lui donne, le fait que Jésus est objet de foi et de prière, qu'il est aussi le centre du culte de la communauté primitive, celui que l'on invoque et au nom duquel on reçoit le baptême. Sans doute, on ne lui attribue pas dès l'origine le titre de Fils de Dieu; la raison en est que ce n'était pas là un titre messianique. Deux lacunes toutefois peuvent être décelées dans la christologie de l'Église primitive. D'une part, elle ne met pas de lien entre l'œuvre du Christ et sa personne; d'autre part, si elle affirme avec force l'unicité de Dieu (dans la ligne du monothéisme juif) et l'appartenance de Jésus à la sphère du divin, elle n'essaie pas de concilier ces deux affirmations en apparence antinomiques. Il est remarquable par ailleurs que cette théologie encore embryonnaire sait éviter toute formule qui verserait dans l'adoptianisme ou dans les conceptions païennes de la divinisation des héros. Finalement, il appartiendra aux théologiens tels que Paul, l'auteur de l'épître aux Hébreux et Jean, de préciser la théologie de l'Incarnation, sans atteindre toutefois à une pleine clarté. T. souligne en

(1) Vincent TAYLOR, *The Person of Christ in New Testament Teaching*. In-8° de x-322 pp. Londres, Macmillan, 1958. — Prix : 21 sh.

passant l'influence qu'exercèrent sur Paul et Jean les thèmes vétéro-testamentaires de la Sagesse et de la Parole de Dieu. Les derniers chapitres traitent de problèmes plus particuliers : la kénose du Fils de Dieu, la psychologie du Christ, les tâches réservées aux études christologiques modernes. Ce livre si attrayant de Vincent Taylor utilise largement les conclusions des deux premiers volumes, spécialement en ce qui concerne l'authenticité de telle ou telle parole du Christ, qui ne sont pas remises ici en question. Il se caractérise par un jugement sain et pondéré. On appréciera spécialement le chapitre sur la croyance de la Communauté primitive en la divinité du Christ, que l'on a tendance à minimiser; T. a eu raison de s'appuyer, non seulement sur les discours de Pierre, mais également sur toute la vie liturgique et religieuse des premières heures du christianisme. On est heureux de voir s'affirmer ici, comme dans les deux premiers volumes, une saine réaction contre les négations absolues de certaines écoles critiques.

[M.-É. B.]

Le petit livre du Dr Arnold Ehrhardt sur *le ministère apostolique* reproduit une série de quatre conférences données devant un public composé de membres du clergé anglican (1). L'intérêt de cette publication tient surtout à la position originale que l'Auteur adopte en ce qui concerne la genèse de la hiérarchie ecclésiastique. Deux formes d'organisation hiérarchique auraient été en concurrence dans l'Église primitive. La première, adoptée par l'église de Jérusalem, était à l'analogie du Sanhédrin juif : un collège d'Anciens, soumis à l'autorité du Grand Prêtre, et étendant son autorité sur les églises particulières (comme le Sanhédrin sur les synagogues de la Diaspora). Cette forme d'organisation impliquait donc un pouvoir fortement centralisé, tel que Jacques de Jérusalem essaya de le réaliser à son profit (les textes judéo-chrétiens le décorent du titre de Grand Prêtre). La seconde forme d'organisation hiérarchique, adoptée par les églises pauliniennes, comportait un groupe d'épiscopes et tendait vers une forme de gouvernement plus libérale, les églises particulières étant simplement coordonnées entre elles. Cette dualité d'organisation se manifeste spécialement dans le rite des ordinations. Avant la chute de Jérusalem, l'admission de nouveaux membres dans le Sanhédrin se faisait au moyen de la cérémonie de « l'intronisation » (l'imposition des mains ne la remplacera qu'au second siècle), à l'analogie de la cérémonie d'intronisation des 70 Anciens par Moïse, en *Nomb.*, xi, 16 ss. C'est ce mode d'ordination qu'adopta aussi l'église de Jérusalem, et l'on en trouve des traces dans l'importance donnée au souvenir des « chaires » de Jacques à Jérusalem et de Pierre à Rome. Les églises pauliniennes au contraire adoptèrent le rite de l'imposition des mains; lorsque Luc raconte l'ordination des Diacres, il prend soin de calquer son récit sur celui de l'ordination de Josué par Moïse, raconté en *Nomb.*, xxvii, 18 s., pour souligner la différence entre les ordinations chrétiennes (celles des églises pauliniennes!) et les ordinations juives. Peu à peu, les deux formes d'organisation hiérarchique se sont compénétrées, et c'est à Rome que s'est élaborée la forme du ministère apostolique qui va devenir prépondérante dans l'Église, et ceci en vertu d'un choix théologique. Au début du second siècle, on opta définitivement pour la formule hiérosolomytaine d'Église fortement centralisée, qui

(1) Arnold Ehrhardt, *The Apostolic Ministry* (Scottish Journal of Theology Occasional Papers, n. 7). In-8° de vi-60 pp. Edinburgh-London, Oliver and Boyd, 1958. — Prix : 8 sh. 6 d.

correspondait mieux aux aspirations du temps; mais on emprunta aux églises pauliniennes le rite d'ordination par imposition des mains, de même que l'organisation épiscopale qui se superposa à l'organisation presbytérale. L'Auteur termine son livre en critiquant la conception moderne de l'épiscopat à la lumière des analyses précédentes. Le mérite de cette étude, claire et bien informée, est de souligner la complexité des influences qui se sont exercées dans l'élaboration d'une hiérarchie ecclésiale; mais certaines conclusions apparaîtront forcées et auraient demandé à être plus nuancées.

[M.-É. B.]

Pour inaugurer la « collection de recherches concernant la discipline canonique depuis les origines », qu'il vient de lancer, G. d'Ercole publie un petit livre sur *l'œuvre législative de Jésus* (1). Il donne d'abord les grandes lignes de la législation civile et religieuse en vigueur au temps du Christ, puis il met en lumière l'apport original du Christ, en matière légale, par rapport à ce qui existait de son temps. Pour ce faire, il utilise presque exclusivement les évangiles de Matthieu et de Jean, puis il reprend ses analyses en une synthèse fortement charpentée : aspect christocentrique, et non plus théocentrique, de la législation; rétribution surtout individuelle, respectant mieux la responsabilité de chacun; etc... L'Auteur poursuit son étude en montrant comment l'œuvre juridique du Christ s'est épanouie dans l'Église; il souligne enfin les réactions des diverses fractions du peuple juif devant l'enseignement nouveau de Jésus. Les conclusions de cette étude consciencieuse auraient été encore plus convaincantes si l'Auteur avait essayé de dégager, dans la matière évangélique, ce qui est enseignement du Christ, et ce qui pourrait être interprétations des premières communautés chrétiennes.

[M.-É. B.]

Une nouvelle monographie du Prof. Joachim Jeremias sur *le baptême des enfants durant les quatre premiers siècles* (2) reprend la brochure qu'il a déjà publiée sur ce sujet en 1938 et 1949 (cf. *RB.*, 1951, pp. 130 s.). La thèse est la même, ainsi que le fond de l'argumentation; mais celle-ci est reprise à nouveaux frais, différemment ordonnée et notablement enrichie. Pour l'époque du N. T. une distinction s'impose selon qu'il s'agit d'enfants nés avant la conversion de leurs parents au christianisme, ou au contraire d'enfants issus d'un mariage chrétien. Dans le premier cas (ch. I) il n'est pas douteux que les enfants, même mineurs, étaient baptisés avec leurs parents. Une première preuve se trouve dans des textes comme *I Cor.*, I, 16 ou *Act.*, XVI, 15, 33, où l'on voit toute une maisonnée recevoir le baptême; cette « Oikos-Formel », qui répond aux idées du monde ancien sur la solidarité familiale, et dont Stauffer a montré les attaches bibliques, englobe aussi et surtout les petits enfants. Une autre preuve est demandée à l'analogie du baptême des prosélytes. Celui-ci était conféré aux petits enfants en même temps qu'à leurs parents; il a donc dû en aller de même dans le baptême chrétien. Ceci suppose

(1) Giuseppe d'Ercole, *Gesu Legislatore, e l'ordinamento giuridico della sua chiesa nei vangeli* (*Communio*, Collezione di ricerche nella disciplina canonica delle origini a cura di Giuseppe d'Ercole, n. 1). In-8° de XVIII-138 pp. Rome, Pont. Ateneo Lateranense Institutum utriusque Iuris, 1957.

(2) Joachim Jeremias, *Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten*. In-8° de 127 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958. — Prix : relié toile DM 13,50.

évidemment que le baptême des prosélytes est antérieur au baptême chrétien et lui a servi de modèle. Le Prof. Jeremias le pense, et la démonstration qu'il entreprend à ce sujet est de grand intérêt. Un premier argument, déjà exposé dans la brochure de 1949, consiste à faire remonter le baptême des prosélytes à l'époque où le judaïsme s'est mis à attribuer au païen une impureté personnelle, qui rendait cette ablution nécessaire : d'après les sources qu'il discute, cette époque est la fin du I^er^ s. avant J.-C. Un autre argument est tiré de *Test. Lévi*, XIV, 6, qui paraît précisément polémiser contre l'introduction du baptême des prosélytes. Comme le fond araméen du Test. de Lévi est certainement préchrétien, — quoi qu'il en soit du reste des Testaments des Douze Patriarches, qui manquent, sauf celui de Nephtali, dans les trouvailles de Qumrân, et que le Prof. Jeremias est disposé pour cette raison à faire venir de cercles judéo-chrétiens, — ce passage pourrait bien être « l'attestation directe, qui manquait jusqu'à présent, de l'usage du baptême des prosélytes à l'époque préchrétienne » (p. 33). Cette antériorité du rite juif sur le rite chrétien est d'ailleurs confirmée par tout ce que celui-ci a reçu de celui-là : catéchisme baptismal qui le préparait, détails liturgiques de sa célébration, thématique du baptême reçu par la génération de l'Exode, de la « nouvelle création », du pardon des péchés, enfin changement de nom, tous ces traits du baptême des prosélytes se retrouvent dans le baptême chrétien, et le Prof. Jeremias, qui ne méconnaît pas pour autant la spécificité du baptême chrétien dans le rattachement au Christ Jésus et à son Royaume, souligne à bon droit l'importance de ces analogies de base.

Le baptême des enfants nés d'un mariage chrétien pose un problème différent (ch. II). J. Jeremias déduit de *I Cor.*, VII, 14 et *Act.*, XXI, 21 que, vers 54-55 ap. J.-C., on le jugeait superflu. Mais on se sera mis très tôt à le pratiquer, et déjà *Mc.*, X, 13-16 est rédigé d'une façon qui sert à le justifier. J'avoue ne pas comprendre la conséquence qu'il tire de *Act.*, XXI, 21. Quant à *I Cor.*, VII, 14, il est bien vrai que l'argument de Paul perdrait sa force si les enfants dont il prend exemple étaient baptisés. Mais je ne parlerais pas de « Taufverzicht » au sens fort. Quand on songe à la nécessité primordiale du baptême dans le kérygme primitif, il paraît impensable qu'on en ait dispensé qui que ce fût. Voit-on d'ailleurs la conséquence? Si la naissance de parents chrétiens avait suffi à « sanctifier » les enfants, le baptême eût presque complètement disparu dès la deuxième génération, du moins à l'intérieur du troupeau fidèle. Enfin, pour revenir au cas précis de *I Cor.*, VII, 14, la logique exigerait que l'époux fidèle n'eût pas non plus à être baptisé le jour où il se convertirait, puisqu'il aurait déjà été sanctifié auparavant par son conjoint fidèle! En fait, comme J. Jeremias le reconnaît lui-même (pp. 54 s.), « saint » est dit ici au sens de « pur », selon la langue rituelle du judaïsme et plus précisément dans la terminologie du baptême des prosélytes. Il ne s'agit donc pas de la vraie « sainteté » chrétienne, qui consacre l'homme en le rattachant au Christ. C'est ici le moment de se rappeler la différence spécifique entre baptême des prosélytes et baptême chrétien (p. 44). Déjà saint au sens juif par le seul fait de sa naissance dans le peuple saint, — et Paul ici ne dit pas plus —, l'enfant devra encore recevoir le baptême pour contracter avec le Christ le lien ontologique qui constitue le chrétien. Plutôt que de « Taufverzicht » je parlerais donc de « Taufaufschub ». Jeremias juge la chose impossible à cette haute époque (p. 56), mais qu'en savons-nous? Un délai très court peut d'ailleurs suffire pour justifier l'argument de Paul : dès avant son baptême, l'enfant est déjà considéré comme « saint » en tant que membre du peuple saint. En tout cas, une conclusion sur le

non-baptême d'enfants chrétiens est trop grave pour pouvoir être tirée sans beaucoup de réserve d'un seul texte aussi peu clair que *I Cor.*, VII, 14.

Aux IIe et IIIe siècles le baptême des enfants est attesté dans toutes les parties de l'Église, sauf dans la Syrie orientale, de tendance marcionite. Le ch. III passe en revue, par ordre de répartition géographique, tous les témoignages utiles, soit des écrivains ecclésiatiques, parmi lesquels Origène, Hippolyte et Tertullien occupent une place de choix, soit des inscriptions. L'érudition du Prof. Jeremias fournit ici bien des discussions originales, touchant par exemple la date du martyre de Polycarpe, la Tradition Apostolique d'Hippolyte de Rome, les Homélies sur les Psaumes du Pseudo-Chrysostome récemment rendues à Asterius le Sophiste, ou enfin une curieuse momie égyptienne d'enfant portant la barbe d'Osiris mais aussi une croix chrétienne. — C'est seulement au IVe s. qu'apparaît la coutume de différer le baptême (ch. IV). Mais le motif n'a rien de théologique : on veut seulement laisser à la jeunesse le temps de jeter sa gourme avant de recevoir le sacrement qui effacera tout. Les rares théologiens qui approuvent cette pratique (Tertullien, Grégoire de Naziance) le font pour des raisons très accessoires. Enfin on a de nombreuses attestations que le baptême des enfants continue à être pratiqué. Cette crise passagère ne change donc rien à la conviction qu'a toujours eue l'Église (sauf dans ses premiers débuts? !), que le baptême doit être conféré dès la première enfance.

Outre une riche bibliographie et les Index accoutumés, on trouvera en tête de l'ouvrage un catalogue des Sources rangées par ordre chronologique, avec indication des éditions et renvoi aux pages où elles sont utilisées. Concision limpide, méthode rigoureuse, riche érudition, ces qualités habituelles des travaux du Prof. Jeremias recommandent celui-ci à l'attention des exégètes et des patrologues comme des liturgistes et des théologiens.

[P. B.]

Le *Notre Père* est la prière par excellence du chrétien, qu'il doit réciter chaque jour et plusieurs fois par jour. Heinz Schürmann vient de nous en donner un excellent commentaire (1). Son étude s'adresse surtout aux non-spécialistes : le style en est simple, toutes les notes critiques ont été renvoyées à la fin du livre pour ne pas gêner la lecture, quelques développements plus techniques ont été imprimés en caractères plus fins. Malgré tout, S. se montre parfaitement bien informé de la littérature parue sur le sujet, et son travail se recommande par la profondeur de ses analyses. Le sens des paroles du Christ est éclairé, soit par recours aux expressions araméennes utilisées par Jésus, soit par référence aux idées juives d'alors, soit encore en replaçant les paroles du Christ dans le grand contexte de son enseignement (royaume de Dieu, soucis de la nourriture de chaque jour, pardon des offenses, lutte contre le Mal et contre Satan). Le tout est immédiatement assimilable, aussi bien par le chrétien moyennement informé des réalités bibliques que par le prédicateur en quête d'idées pour son homélie dominicale. La présentation du petit volume a été particulièrement soignée, ce qui permettrait éventuellement de l'offrir en cadeau.

[M.-É. B.]

(1) Heinz Schürmann, *Das Gebet des Herrn.* In-8° de 144 pp. Freiburg, Herder, 1958. — Prix : relié toile, 6,80 DM.

Il manquait en français une étude d'ensemble sur *la prière dans le Nouveau Testament.* C'est pour « combler cette lacune » que le Père A. Hamman vient de publier un volume traitant ce sujet (1), en attendant un second volume qui poursuivra l'enquête jusqu'au Concile de Nicée. Le thème de la prière y est envisagé dans une acception assez large, incluant en fait, non seulement la prière personnelle, mais encore la prière liturgique. Le plan suit les divisions mêmes du N. T. : après un rapide aperçu sur l'histoire de la prière dans l'Ancien Testament, l'Auteur envisage successivement les évangiles synoptiques (prières de Jésus et enseignement de Jésus sur la prière), la prière de la Communauté primitive (Actes, épîtres de Jacques et de Pierre), la prière chez saint Paul, et finalement la prière dans les écrits johanniques. Au terme de ses analyses, il peut dessiner les grandes lignes caractéristiques de la prière chrétienne : sa dimension ecclésiale, selon laquelle le chrétien prie en tant que membre d'une communauté dont l'unité s'enracine dans le mystère du Christ; sa dimension existentielle, en ce sens que la prière chrétienne n'a de valeur que si elle est exprimée par toute la vie, vie de foi et vie d'amour du prochain; sa dimension eucharistique, en tant qu'elle est une réponse de l'homme au don de la grâce divine; sa dimension eschatologique enfin, soulignée par le *Marana tha* des premières assemblées chrétiennes. Le Père Hamman n'est pas un exégète de métier; il a cependant beaucoup lu les travaux des exégètes et a su en tirer profit. On appréciera en particulier le commentaire très fouillé qu'il donne du *Pater* (reprenant en grande partie l'étude de Lohmeyer, comme il le note lui-même), les perspectives liturgiques qu'il a bien dégagées à propos de la *Prima Petri* et de l'Apocalypse, comme aussi la façon dont il souligne, fort justement, l'importance de la perspective eschatologique dans la prière des premiers chrétiens. On regrette toutefois que la rédaction du livre ait été un peu hâtive. Le style est négligé : il y a des redites (pp. 108 et 109; pp. 161 ss. et 193 ss.), des paragraphes d'une rédaction obscure (cf. p. 121, paragraphe central), des notes franchement incompréhensibles (p. 85, note 5, qui contient par ailleurs deux références fausses; p. 133, note 1). Certains passages semblent se contredire (comparer p. 85 et p. 268, note 2, sur le début du *Pater* en *Lc.*, XI, 2). Que dire enfin de la critique textuelle? Avant d'utiliser l'apparat critique de l'édition Nestle, il eût été opportun d'en lire l'introduction afin de comprendre le sens des sigles utilisés; cela eût évité un certain nombre de bévues regrettables (2).

[M.-É. B.]

Le problème de la *Parousie* (second avènement) *du Christ* est un des plus obscurs du Nouveau Testament. J. A. T. Robinson vient de lui consacrer une importante étude dont voici les conclusions principales (3). Il est certain que

(1) A. Hamman, O. F. M., *La Prière.* I. *Le Nouveau Testament* (Bibliothèque de Théologie). Grand in-8° de 484 pp. Tournai, Desclée et Cie, 1959.

(2) D'une façon générale, les lettres H et W, par lesquelles Nestle désigne les éditions de Westcott-Hort et de B. Weiss, semblent prises pour des mss. P. 406, note 2, les lettres *vs*, abréviation pour « verset », sont prises aussi pour des sigles de mss; cette note est d'ailleurs incompréhensible, par suite de la chute de plusieurs mots. P. 363, note 5, un sigle de forme curieuse échappe à toute identification. P. 157, note 4, le texte de Nestle a une toute autre signification! P. 132, note 1, le ms. *k* de la vieille latine est désigné par un *kappa* grec, les variantes sont inexactes. Etc... etc...

(3) John A. T. Robinson, *Jesus and his Coming. The Emergence of a Doctrine.* In-8° de 192 pp. Londres, S. C. M. Press, 1957. — Prix : 15 sh.

l'Église primitive a cru à une seconde venue du Christ, et ceci dès les années 50 (cf. *I Thess.*, I, 10). Toutefois, il semble que cette croyance soit absente des couches les plus anciennes de la tradition chrétienne : discours des Actes (*Act.*, III, 20 s. ne parle pas d'une *seconde* venue), confessions de foi, hymnes liturgiques, qui insistent avant tout sur le fait de la résurrection. Par ailleurs, il ne semble pas que la croyance au deuxième avènement du Christ puisse s'appuyer sur d'authentiques paroles de Jésus. On cite bien en ce sens *Mc.*, XIV, 62 dans lequel le Christ affirme aux Sanhédrites qu'ils verront « le Fils de l'Homme... venir avec les nuées du ciel »; mais cette citation de *Dan.*, VII, 13, jointe à *Ps.*, CIX,1, doit être interprétée dans le même sens, qui est aussi le sens primitif de Daniel : le Fils d'Homme ne descend pas du ciel sur la terre, il va au contraire de la terre vers l'Ancien des Jours afin de recevoir le Royaume et la domination sur ses ennemis. *Mc.*, XIV, 62 signifie donc le triomphe du Christ, par sa résurrection-exaltation à la droite de Dieu, et non son retour sur la terre, à la fin du monde. *Mc.*, VIII, 38 pourrait s'entendre dans le même sens; il semble plus probable toutefois que la mention de la « venue en gloire » du Fils de l'Homme soit une addition faite par la Communauté, le logion parallèle de la source Q ne la mentionnant pas. Quant à *Mc.*, XIII, 26, il fait partie de la section « eschatologique » du discours sur la ruine du Temple, formée de citations de l'A. T. qui ne sont pas dans la manière de citer du Christ. Primitivement, le discours annonçait uniquement la ruine du Temple; la section apocalyptique fut ajoutée par la Communauté, mais ne représente pas un enseignement authentique de Jésus. Par ailleurs, il existe bien des textes dans lesquels Jésus annonçait sa « venue »; mais il s'agit alors d'une venue « en puissance », pour effectuer le Jugement contre Jérusalem qui a refusé de croire au Messie (c'était le sens primitif des diverses paraboles recommandant la vigilance en attendant le retour du Maître). Jésus a donc annoncé : d'une part, sa résurrection et son triomphe auprès de Dieu, dans la gloire; d'autre part, la ruine de Jérusalem; mais il n'a jamais parlé de sa seconde venue à la fin des temps. En définitive, le quatrième évangile, avec son eschatologie « inaugurée », serait plus proche du véritable enseignement du Christ que les Synoptiques, avec leurs descriptions apocalyptiques du Retour du Christ. Toutes ces idées ne sont pas absolument nouvelles; Robinson a su les exposer, les systématiser aussi, avec beaucoup de clarté et une grande force de conviction. Je ne sais toutefois si tous les arguments qu'il développe sont également solides. En particulier, il me semble très difficile d'interpréter *Dan.*, VII, 13, cité en *Mc.*, XIV, 62, au sens du triomphe que le Christ va recevoir auprès de Dieu (1). Le texte doit avoir le même sens qu'en *Mc.*, XIII, 26 : il indique la venue du Christ, descendant du ciel sur la terre. Je crois plutôt que la citation de *Dan.*, VII, 13 a été ajoutée par la tradition *Mc.-Mt.* à la citation de *Ps.*, CIX, 1, annonçant l'exaltation du Christ à la droite de Dieu. Chez *Lc.*, qui représente souvent une tradition assez indépendante pour les récits de la Passion, le Christ ne répond que par la citation de *Ps.*, CIX. On notera par ailleurs le début de la réponse du Christ : « Dès maintenant, le Fils de l'Homme *sera...* », au lieu du : « *Vous verrez* le Fils de l'Homme... » de *Mc.-Mt.* Pourquoi *Lc.* aurait-il changé le « vous verrez » en « sera »? Il est plus plausible d'admettre que c'est la tradition *Mc. Mt.* qui a changé le « sera » primitif en « vous verrez », lorsqu'elle a ajouté la citation de *Dan.*, VII, 13 : « Vous verrez... le Fils de l'Homme venir avec les nuées

(1) Voir les objections très pertinentes faites par H. K. McArthur, dans son article : *Marc*, XIV, 62, paru dans *New Testament Studies*, IV (1957), pp. 156-157.

du ciel » (cf. *Mc.*, XIII, 26). Il n'en reste pas moins vrai que, lors de son procès devant le Sanhédrin, Jésus aurait prophétisé son exaltation à la droite de Dieu, et non son « retour » eschatologique.

[M.-É. B.]

« *Sommes-nous immortels?* Telle est la question qu'examinent tour à tour un éminent théologien catholique, un savant biologiste, un philosophe célèbre et un théologien protestant connu dans le monde entier », au cours de quatre conférences données à la radio de Beromunster (1). Le Biologiste (Adolphe Portmann) répond en soulignant le grand mystère du monde, « qui se révèle, mais dont justement l'essentiel demeure tout à fait insaisissable » (p. 38). Le Philosophe (Karl Jaspers) souligne les valeurs transcendantes qui forment le fond de l'humanité, spécialement l'amour : « Nous sommes mortels si nous n'aimons pas, immortels pour autant que nous aimons » (p. 52). Le Théologien catholique (Norbert M. Luyten) montre ce que l'espérance chrétienne ajoute aux croyances des philosophes antiques : la certitude de la résurrection de nos corps, garantie par la propre résurrection du Christ. Le Théologien protestant (Karl Barth) se dégage davantage de la problématique occidentale pour retrouver le message biblique dans son expression sémitique, qui ignorait la dichotomie corps-âme : le Dieu « qui seul possède l'immortalité » s'est penché vers l'homme, lui envoyant son propre fils, afin qu'il puisse un jour « revêtir lui aussi l'immortalité ». Sans cette initiative divine, l'homme n'aurait été qu'une ombre après sa mort, vouée aux ténèbres du Shéol. Dieu seul peut lui donner de parvenir à la lumière éternelle.

[M.-É. B.]

Palestine. — Le professeur Bardtke a rapporté d'un *voyage en Proche Orient* une série de *photographies* qu'il a mises à la disposition du public (2). Les couleurs, plus vives et plus contrastées que dans la nature, facilitent la distinction des plans du paysage; quelques-unes des vues sont prises d'endroits peu fréquentés par les touristes, d'autres sont des variations sur les thèmes classiques. Le professeur n'a pas pu continuer son voyage par la Palestine israélienne, dont aucune vue n'est donnée; quelques images de Syrie et du Liban compensent en partie ce défaut. Une courte introduction indique les caractères généraux de la Palestine, avec ce qu'il faut savoir de son histoire pour en comprendre les monuments; elle est complétée par un index et une bibliographie.

[M. Du Buit]

« Malheur à vous, scribes et Pharisiens hypocrites, qui bâtissez les sépulcres des prophètes et décorez les tombeaux des justes » : cette parole de *Mt.*, XXIII, 29 devait piquer la curiosité d'un homme aussi soucieux des « realia », aussi bon connaisseur de la Palestine et des anciennes sources juives que le Prof. Joachim Jeremias. D'où une enquête qui, commencée en 1931-1932, vient de proposer ses résultats dans une substantielle brochure sur *les tombeaux de saints dans le monde*

(1) Norbert M. Luyten, O. P., Adolf Portmann, Karl Jaspers, Karl Barth, *Immortalité.* Textes traduits de l'allemand par Hélène Naef. In-8° de 71 pp. Paris-Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1958. — Prix : 4 fr. s.

(2) Hans Bardtke, *Zu beiden Seiten des Jordans.* Petit in-4° de 21 pp. et 67 pl. Berlin, Union Verlag, 1959. — Prix : DM 23,50.

où vécut Jésus (1). La première partie, la plus considérable (pp. 18-117), passe en revue tous les tombeaux de saints personnages dont la vénération paraît attestée, parmi les Juifs ou les Samaritains, avant l'intervention des traditions chrétiennes. Il en résulte, avec des degrés divers de certitude que souligne l'alternance de grand texte et de petit texte, un catalogue de 49 tombeaux ainsi répartis : 1 en Syrie (les sept frères de *II Macc.*); 1 en Galilée (Jonas); 8 en Samarie (Osée, Judith, Élisée, Abdias, Joseph, les autres fils de Jacob, les grands prêtres aaronides, Josué); 30 en Judée (Ahia de Silo, le grand prêtre Éli, Samuel, Josué, le grand prêtre Éléazar, la famille des Maccabées, Joad l'homme de Dieu de *I Reg.*, XIII, 1, la prophétesse Hulda, les tombes royales de Juda, le roi Ézéchias, Isaïe, Zacharie fils de Joiada, Aggée, Zacharie fils de Barachia, Simon le Juste, Esdras le scribe, Rachel, Bilha avec Zilpa et Dina, Jessé et les Davidides à Bethléem, Nathan, Habakuk, Michée, Amos, Amitthai père de Jonas, Jonas, les Patriarches à Macpélah, les onze fils de Jacob, Adam et Ève, Caleb, Nahum); 1 en Transjordanie (Jephté); 2 en Arabie (Miriam, Aaron); 1 en Égypte (Jérémie); 5 en Mésopotamie et pays voisins (Nahor et Bethuel, Haran frère d'Abraham, Sem et Arphaxad, Ézéchiel, Daniel). Appuyée sur une bonne critique des sources juives (*Jubilés*, *Test. XII Patr.*, *IV Macc.*, *Talmud Jer.*, Pèlerinages juifs du Moyen Age, et surtout les *Vitae Prophetarum* certainement antérieures à 150 après J.-C., et sans doute déjà à 70 après J. C.), samaritaines (Josué samaritain et Chronique d'Abu l-Fatḥ), chrétiennes (*Onomasticon*, Pèlerin de Bordeaux et autres anciens pèlerinages, carte de Madaba) et musulmanes, l'enquête s'efforce d'atteindre aux traditions juives préchrétiennes; en cas de concurrence des traditions entre Juifs (Jonas, Adam), entre Juifs et Samaritains (Éléazar, Josué, les onze fils de Jacob), entre Juifs et Chrétiens (Jonas, Samuel, Adam), on ne manque pas de critères qui permettent de reconnaître la plus ancienne. La plupart des 49 sépultures retenues par l'enquête devaient déjà être connues du temps de Jésus; Jeremias croit la chose particulièrement assurée pour les tombeaux de Joseph à Sichem, des Maccabées à Modin, des rois de Juda, de Hulda, d'Isaïe et de Zacharie ben Joiada à Jérusalem, de Rachel, Bilha, Zilpa, Dina et de la famille de David à Bethléem, enfin d'Abraham, Isaac et Jacob à Hébron.

Ce n'est pourtant pas à n'importe lesquelles de ces tombes que fait allusion Jésus, mais à celles qu'ornait *un monument*. Ce devait être la minorité, pense Jeremias (ch. II), et la parole de Jésus laisse deviner qu'il s'agit là d'une coutume neuve et insolite. En fait ce serait Hérode le Grand qui l'aurait inaugurée en édifiant un ἱλαστήριον μνῆμα pour réparer sa violation des tombes royales. La mode se sera alors rapidement répandue d'orner les tombes des saints personnages, le plus souvent par des pyramides comme on en connaît plusieurs exemples, à la fois pour expier le crime qui avait pu leur coûter la vie, et pour les entourer d'un culte. Car ces saints étaient vénérés comme des thaumaturges et des intercesseurs (ch. III). De leur tombe, où ils étaient censés demeurer vivants, ils accomplissaient des prodiges de toutes sortes et protégeaient des châtiments du ciel les descendants de leur peuple. D'où des pèlerinages à leurs tombeaux et un culte de leurs reliques, qui se sont développés dans le judaïsme avant de passer dans le christianisme. On ne doit pas s'étonner, remarque le Prof. Jeremias en terminant, que les premiers chrétiens aient gardé et transmis des souvenirs fidèles sur le

(1) Joachim JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt* (*Mt. 23, 29*; *Lk. 11, 47*). *Eine Untersuchung zur Volksreligion der Zeit Jesu.* In-8° de 155 pp., 4 planches et 1 carte. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958. — Prix : br. DM 15,80; rel. DM 19, 80.

tombeau du Christ : cela répondait à une préoccupation bien établie parmi eux, et qui ne pouvait qu'être particulièrement ressentie dans ce cas spécial et éminent.

Il est difficile de prendre en défaut l'érudition du Prof. Jeremias. Une fois de plus on la retrouve ici aussi riche et étendue que dominée avec aisance. Tout au plus peut-on offrir de modestes compléments. P. 49 : l'église signalée par Pierre Diacre près du tombeau d'Éléazar est encore visible à Khirbet Siyâ' près de Djîbiya, cf. *RB.*, 1946, p. 268 s. — P. 54 note 3 lire 1956. — Pp. 69, 71, 122 il faudrait mentionner, sinon approuver, l'hypothèse de N. Avigad supposant une pyramide disparue qui était la *nèphesh* du tombeau des Benê Ḥézir, et un tombeau encore caché dont le monument dit de Zacharie serait la *nèphesh* (cf. *RB.*, 1955, p. 152). — P. 74 allusion aurait pu être faite au tombeau de Simon le Juste (assurément faux, cf. Clermont-Ganneau, *Archaeological Researches*, I, pp. 267-270) que les Juifs vénéraient annuellement jusqu'aux événements de 1948. — P. 123 à la liste des monuments funéraires en forme de pyramide j'ajouterai deux spécimens apparemment inconnus qui se trouvent à 500 m au sud de Tell Zif, dans la région qui s'étend au sud d'Hébron : une grande cour carrée creusée dans le roc est flanquée, sur ses côtés ouest et sud, de deux pyramides très ruinées mais bien reconnaissables; celle de l'ouest s'élève au-dessus d'une chambre sépulcrale, et il en va sans doute de même pour celle du sud, ce qui devrait être vérifié par une fouille. — Ces menues observations ne veulent que se joindre à celles que le Prof. Jeremias a faites lui-même sur le terrain; car il ne connaît pas seulement les sources, qu'il a admirablement scrutées, mais aussi le pays, qu'il a exploré à plusieurs reprises : on en a un bon exemple dans l'identification du tombeau du prophète Michée (p. 86). Expérience directe des réalités topographiques et archéologiques, familiarité avec les sources anciennes, souci exégétique et théologique qui guide la recherche, c'est l'heureuse combinaison de ces aptitudes rarement jointes à un tel degré, qui donne à ce nouveau travail, comme à ceux qui l'ont précédé, d'être original et enrichissant.

[P. B.]

C'est également avec confiance que l'on prend en main l'ouvrage du Dr. Clemens Kopp sur *les Lieux Saints des Évangiles* (1). Excellent connaisseur de la Palestine, où il a longtemps séjourné, l'auteur s'intéresse vivement aux localisations bibliques, surtout chrétiennes, et une étude sans cesse renouvelée de leurs traditions lui a acquis une rare maîtrise des sources littéraires que sont les récits de pèlerinages et de voyages. C'est ainsi qu'il a réussi naguère, par la seule force des documents bien interprétés, à retrouver sur le terrain le désert de Jean-Baptiste près d'Hébron, dont on avait perdu le souvenir (cf. *RB.*, 1946, pp. 547-575). Après avoir publié sur ces problèmes plusieurs monographies ou articles, il a eu l'excellente idée de consigner les résultats de ses recherches dans un volume d'ensemble. Même restreint aux seuls lieux évangéliques, cet ouvrage de près de cinq cents pages d'un texte fin contient une masse considérable d'information et de documentation. Le plan suit l'ordre de l'Évangile : Bethléem (lieu de la Nativité, champ des pasteurs, maison de Joseph, passage des Mages, massacre des Innocents); Nazareth (églises de l'Annonciation et de la Nutrition; synagogue; précipice); le cycle de Jean-Baptiste (naissance et désert; activité au Jourdain,

(1) Clemens Kopp, *Die heiligen Stätten der Evangelien.* In-8° de 493 pp., avec 9 plans et 66 photographies. Regensburg, Friedrich Pustet, 1959. — Prix : relié toile DM 35.

Béthanie et Aenon; mort et sépulture); Cana; le puits de Jacob; le lac de Génésareth et ses rives (Capharnaüm, Bethsaïde, Chorazin; Magdala; Gennésar, mont des Béatitudes; multiplication des pains; apparition de *Jo.*, XXI; démoniaque de Gérasa); région de Tyr et Sidon, Césarée de Philippe; Naïm et Thabor; traversée de la Samarie; Ephraïm; Jéricho; Béthanie et Bethphagé; enfin Jérusalem : le Temple, Béthesda, Siloé, le Cénacle, Gethsémani, palais de Caïphe, repentir de saint Pierre, Hakeldama, Prétoire de Pilate, Golgotha et Saint Sépulcre; Emmaüs; mont des Oliviers (Éléona; église de l'Ascension). Pour chaque site, le texte évangélique est rappelé, sans verser dans une critique historique dont ce n'est pas le lieu (quand elle s'exerce, par ex. à propos des évangiles de l'enfance, ce n'est pas sans un optimisme plutôt conservateur), mais avec le souci de dégager nettement le donné sur lequel se fondera la tradition postérieure. Vient ensuite, et c'est l'essentiel du travail, l'étude de cette tradition selon son développement et ses vicissitudes, avec ses hésitations et ses variations, ses ignorances et ses créations. Tous les témoins utiles sont interrogés selon leur suite chronologique; même un texte aussi modeste que celui d'Humbert de Dijon, récemment publié dans cette Revue (1955, pp. 513-540), vient déposer pour les rares détails intéressants qu'il apporte (pp. 331, 337). De cette investigation très complète et bien menée résultent des localisations plus ou moins probables, qui sont confrontées avec les exigences de la topographie et de l'archéologie : troisième étape de la recherche, où le Dr. Kopp ne se montre pas moins bien informé, et des conditions géographiques et des fouilles.

La piété peu critique des âges passés a accumulé bien des options douteuses ou même franchement fausses. Un sérieux travail de déblaiement s'impose. Le Dr. Kopp s'y emploie avec une courageuse liberté, qui ne prend certes pas plaisir à démolir, mais ne craint pas de le faire partout où l'honnêteté scientifique l'exige. Il ne confond d'ailleurs pas l'antiquité d'une tradition avec son authenticité. Ainsi pour le Champ des Pasteurs, l'emplacement vénéré par les Grecs lui paraît à bon droit correspondre seul à la tradition ancienne; mais il reconnaît que, si la Nativité a eu lieu réellement en décembre, cette plaine de moissons convient mal à un pacage de troupeaux, tandis que le lieu des Franciscains, sur sa croupe rocheuse, reprend de ce point de vue l'avantage (p. 65). Autre exemple : la localisation ancienne du Palais de Caïphe est certainement dans le terrain des Arméniens, entre la Dormition et le rempart; mais elle n'est pas vraisemblable parce que cette demeure redoutable serait trop proche du Cénacle où les premiers chrétiens, selon une tradition cette fois bien garantie, ont eu leur centre de réunion (p. 404). A propos du Cénacle, le Dr. Kopp observe que la localisation de la dernière Cène y est beaucoup moins ferme que celle de la Pentecôte : elle n'apparaît qu'au V^e^ s. et n'est définitivement fixée qu'au VII^e^ (p. 384). Sous sa prudente direction on apprend ainsi à remettre en question, ou même à corriger, des manières de voir aujourd'hui trop paisiblement admises. C'est ainsi que le cortège du Jour des Rameaux a dû passer, selon lui, non par le sentier actuel du « Dominus flevit », mais par la voie romaine qui descendait plus au nord, du carrefour voisin de l'Augusta Victoria (p. 332). Et il faudrait concevoir la tombe du Christ, non comme un banc horizontal, mais comme une auge peut-être surmontée par un arcosolium (pp. 438-443). Je ne puis relever ici tant d'autres de ses solutions, tantôt confirmant, tantôt infirmant les opinions reçues; parfois catégoriques, parfois réservées, toujours consciencieuses et objectivement fondées. Je remarquerai seulement qu'il prend nettement parti pour le Prétoire de Pilate dans le

Palais d'Hérode et non à l'Antonia, non seulement pour des motifs littéraires et historiques, mais aussi parce que le pavement de l'Antonia proposé comme « Lithostroton » n'existait pas encore au temps de Jésus et n'a été établi que par Hadrien (p. 418); il s'appuie sur le texte de Josèphe, *Guerre Juive*, V, xi, 4, §§ 467-471, que le P. Abel m'a souvent cité dans le même sens; si l'on admet cette interprétation archéologique, le problème est évidemment résolu de façon radicale.

Sur ce dernier point comme sur la plupart des autres je me sens d'accord avec le Dr. Kopp; mes critiques seront donc légères. Le choix du Jourdain par Jean-Baptiste est expliqué par le précédent d'Élie (pp. 140, 156, 166); le passage de l'Exode a pu être un motif plus déterminant encore, surtout si l'on rapproche les pierres de *Mt.*, iii, 9 de celles que dressa Josué. — P. 345 n. 25, la localisation du Saint des Saints sur la Roche du Temple est quelque peu sous-estimée. — P. 371 n. 44, les Pères Blancs n'ont certainement jamais songé à dégager la piscine jumelée de Béthesda dans sa totalité, ce qui représenterait un travail gigantesque, mais seulement à préciser sa disposition par de nouveaux sondages. — P. 428, en admettant que le rempart Sukenik-Mayer est celui d'Agrippa, tout en maintenant le trajet du deuxième rempart qui laisse le Saint Sépulcre en dehors, le Dr. Kopp ne justifie pas suffisamment qu'Agrippa ait vu si grand, ni non plus que l'immense terrain ainsi englobé par lui ne contienne aucun vestige de maisons mais seulement des tombes juives. — P. 449 n. 138, la localisation d'Emmaüs à Khirbet Mizze, près de Qolonieh, est trop rapidement rejetée au profit d'Amwâs-Nicopolis.

La présentation typographique est fort élégante et remarquablement correcte. Je relèverai toutefois : Mamardji au lieu de Marmardji (p. 62 n. 193 et *passim*); Duvignan au lieu de Duvignau (p. 448 n. 131 et 133); *RB* 54 (1947) à corriger en 53 (1946) dans la p. 138 n. 41. Une très bonne illustration est fournie par neuf dessins au trait (plans ou cartes) dans le cours du texte, et soixante-six photographies à la fin du volume. Toutefois, p. 41, le plan de l'église de Bethléem n'aurait pas dû être reproduit d'après un ancien dessin du P. Vincent que les dernières fouilles ont rendu en partie caduc (voir le texte même du Dr. Kopp). Dans la photo 21 le site de Askar est indiqué de façon inexacte. On appréciera les Index qui terminent le volume : table des abréviations, citations de l'Écriture, sources anciennes utilisées, noms de lieux, personnes et sujets traités. Ils permettront d'utiliser avec fruit cette petite somme de topographie évangélique qui se recommande à tous, exégètes, palestinologues, pèlerins et touristes, par sa grande érudition mise au service d'une critique serrée, mais prudente et constructive.

[P. B.]

Faisant suite à son livre intitulé « Jésus de Palestine », Eric F. F. Bishop vient de publier un nouveau volume sur les « apôtres de Palestine » (1). Le but de l'Auteur, qui vécut vingt-deux ans à Jérusalem, est d'éclairer un certain nombre d'épisodes ou même de thèmes théologiques du Nouveau Testament (Actes et épîtres) au moyen du *folklore palestinien* moderne et du Coran. Une telle entreprise était parfaitement légitime. D'une part, en effet, la population actuelle de la Palestine plonge ses racines dans ce qui constitua le fond de la popu-

(1) Eric F. F. Bishop, *Apostles of Palestine. The Local Background to the New Testament Church.* In-8° de 258 pp. Londres, Lutterworth Press, 1958. — Prix : 30 sh.

lation de la Terre Sainte aux temps apostoliques; on peut donc supposer *a priori* qu'un certain nombre de coutumes se sont perpétuées dans la population, qui peuvent expliquer certains traits des écrits du N. T. Par ailleurs, dès ses origines, l'Islam s'est trouvé en contact étroit avec les milieux chrétiens de Palestine, soit avant la conquête arabe, grâce aux caravanes de marchands qui allaient d'Arabie en Syrie, soit après la conquête, lorsque l'Islam prit possession du Moyen Orient. Ces contacts entre l'Islam naissant et le christianisme palestinien ne se sont pas bornés à des échanges commerciaux; il est légitime de penser que certains thèmes théologiques ont passé du christianisme dans l'Islam et dans le Coran. On songera, par exemple, à l'expression « en Mohammed », si fréquente dans le Coran, et qui rappelle le « en Christ » de saint Paul. B. a donc relevé avec soin tous les contacts folkloriques ou théologiques qu'il a décelés entre l'Islam palestinien moderne et les lettres apostoliques. Il s'est montré généreux, et tous les rapprochements qu'il fait ne sont pas également convaincants. Son livre rendra malgré tout de précieux services à ceux qui n'ont pas eu le privilège de vivre de façon quelque peu permanente dans le pays qui vit naître et se développer le christianisme primitif.

[M.-É. B.]

Langue hébraïque. — La *grammaire pratique de l'hébreu classique* du Professeur Weingreen, éditée pour la première fois en 1939, a déjà connu quatre réimpressions lithographiques : c'est assez dire le succès qu'elle a remporté auprès des professeurs et étudiants. La seconde édition qui vient de paraître (1) ne semble pas différer beaucoup de la première (que nous n'avons pas entre les mains), si l'on en juge d'après ce que l'auteur lui-même écrit dans sa préface et d'après les remarques présentées jadis par S. A. Cook et qui ne semblent pas avoir retenu l'attention de l'A., ce qui nous paraît regrettable (2). Hâtons-nous d'ajouter que ces remarques ne portent que sur des détails. Car, dans son ensemble, ce livre mérite beaucoup d'éloges. Malgré son titre, c'est beaucoup plus qu'une grammaire : c'est toute une méthode d'initiation à l'hébreu biblique qui vise à introduire les étudiants (débutants) à la lecture directe de la Bible dans les plus brefs délais possibles. C'est pourquoi beaucoup de détails non nécessaires au débutant sont écartés. On appréciera particulièrement les exercices qui, par une progression soigneusement étudiée, amènent les étudiants à se familiariser non seulement avec les formes grammaticales, mais aussi avec le vocabulaire de base et avec les tournures proprement hébraïques.

On ne peut s'empêcher de regretter que le traitement des verbes Lamed-Hé (si importants dans la langue hébraïque, tant par le nombre des racines de ce type que par le fréquent usage de beaucoup d'entre elles) ne soit abordé qu'à la page 216. On peut regretter aussi que, dans le traitement des verbes Pé-Nun et des verbes Pé-Yod et Pé-Waw, l'A. ne fournisse aucune donnée susceptible d'aider les étudiants à retenir au moins les verbes les plus usuels appartenant aux différents « types » entre lesquels se diversifient ces grandes catégories. Nous pensons que quelques paragraphes sur la formation nominale et sur les principaux types de noms eussent été utiles.

[F.-M. Lemoine]

(1) J. Weingreen, *A Practical Grammar for Classical Hebrew*. Second Edition. In-8° de xii-316 pp. Oxford, Clarendon Press, 1959. — Prix : 21 sh.

(2) Cf. *Journal of Theological Studies*, XL, 1939, pp. 441 s.

La *racine* שוב est une des plus fréquemment employées dans l'Hébreu biblique. Mais quelle variété de significations, depuis la notion de mouvement local (« chacun retourna à sa tente ») jusqu'au sens moral et quasi théologal (« se convertir »), sans oublier l'acception modale où le verbe sert d'auxiliaire et peut être traduit par un adverbe (« encore » ou « de nouveau »)! Une dissertation doctorale présentée à l'Université de Leyde nous offre une enquête exhaustive sur les emplois et les significations de cette racine dans l'Ancien Testament (1).

Le ch. I nous met en présence de « basic data », avec les principaux sens de la même racine dans les langues apparentées à l'Hébreu. Puis dans le ch. II (pp. 13-50) l'auteur a soigneusement dépouillé les principales versions anciennes. Contrairement à l'attente, cet examen des versions n'est pas d'un grand secours pour définir les sens du verbe hébreu; car si l'A. a pu cataloguer 97 verbes grecs différents correspondant aux différentes formes de שוב dans LXX, 28 verbes araméens dans le Targum, 40 verbes syriaques dans la Pešitta, 79 tournures latines dans la Vulgate, c'est en tenant compte de tous les équivalents dont le plus grand nombre se rencontrent très rarement; car dans chacune des langues, on remarque la supériorité écrasante d'un ou deux équivalents (en grec, les composés de στρέφω; en araméen, les formes de la racine תוב; en syriaque, les formes de la racine ܬܘܒ; en latin, les composés de *verto*). Par contre, l'enquête sur les équivalents grecs amène à des constatations inattendues qui sont fort suggestives pour l'étude directe de la LXX, soit du point de vue de l'origine de cette traduction (2), soit du point de vue de la tradition manuscrite (3).

Aussi bien, c'est le ch. III (pp. 51-115) qui est le cœur de cette dissertation : *a Lexical Study of šûbh*, où l'on trouve une classification aussi complète et détaillée que possible des acceptions de la racine (formes du verbe avec ou sans compléments, avec ou sans locutions prépositionnelles, avec divers sujets; formes nominales; noms propres).

Tout aussi important, nous semble-t-il, est le ch. IV (pp. 117-157) qui répond à la mention un peu énigmatique du titre : « with particular reference to its usages in covenantal contexts ». Il s'agit d'une catégorie particulière des significations de la racine avec implications religieuses en rapport avec la notion centrale d'Alliance. L'A. définit, en bref, ce « covenantal usage of *šûbh* » ou « covenantal *šûbh* » comme « expressing a change of loyalty on the part of Israel or God, each for the other » (pp. 2 et 116). En disant « covenantal », l'A. ne veut pas dire que le mot même d'Alliance soit fréquemment employé dans des expressions où figurent des mots de la racine *šûbh*, mais que, dans un grand nombre de cas où l'on dit qu'Israël retourne à Yahvé ou se détourne de Lui, ou que Yahvé retourne vers Israël ou se détourne de lui, ou qu'Israël se détourne du mal, etc...

(1) William L. Holladay, *The Root šûbh in the Old Testament with particular reference to its usages in covenantal contexts*. In-8° de x-191 pp. Leiden, Brill, 1958. — Prix : 18 fl.

(2) P. ex. *I Samuel* accuse une nette préférence pour ἀναστρέφω; le *Pentateuque*, *Josué*, *Isaïe*, *Ézéchiel*, les *Proverbes* accusent une nette préférence pour ἀποστρέφω; et tous les autres livres, une nette préférence pour ἐπιστρέφω, à l'exception de *Jérémie* et *Job* qui usent de ἐπι- et de ἀποστρέφω d'une manière à peu près égale (pp. 22-24). Cf. comparaisons entre Aquila et Symmaque, p. 33.

(3) Ainsi dans l'Alexandrinus les oppositions signalées dans la note précédente sont moins marquées que dans le Vaticanus. La recension A serait-elle donc « harmonisante »? Il est bien évident que ces remarques sont plutôt des suggestions que des conclusions : elles suggèrent une hypothèse de travail qui ne saurait être vérifiée qu'au prix d'enquêtes analogues portant sur d'autres racines.

(au total 164 exemples, classifiés Qal 10, pp. 78-81, et Hiphil 11, p. 102 s.) (1), dans l'ensemble de ces cas, l'arrière-plan de pensée est la notion d'alliance. Reprenant enfin l'examen de ces exemples selon un ordre chronologique, l'A. arrive à cette conclusion que Jérémie a joué un rôle prépondérant dans le développement de cette acception, qui n'était pas totalement inconnue avant lui, mais que l'on trouve avec une particulière fréquence dans les oracles proprement jérémiens et dans les textes qui relèvent de la tradition jérémienne ou qui ont subi son influence.

[F.-M. L.]

Langues sumérienne et akkadienne. — Continuant à publier les textes qui forment la base de la lexicographie sumérienne et akkadienne, B. Landsberger présente les tablettes V à VII de la grande série *ḫar-ra* = *ḫubullu* (2). Il a patiemment collationné une foule de fragments dispersés en divers musées et collections (Londres, Berlin, Chicago, Istanbul, Iéna, Baghdad, Paris, etc.). Pour la 5e tablette, il utilise les fragments découverts à Ras Shamra, Sultan Tépé et Kish. Il s'agit de listes de véhicules, d'instruments aratoires, etc. Pour la 7e tablette, il utilise des fragments récemment découverts à Ur, Nippur, et même à Tell Harmal. Parmi les instruments en bois qui s'y trouvent énumérés figurent des instruments de musique et diverses pièces de mobilier. La fin de cette tablette est très lacuneuse et a été difficilement reconstituée; deux portions du texte n'ont pu trouver qu'une place approximative. En appendice est donnée la copie, établie par O. R. Gurney, d'un fragment provenant d'Ur et appartenant à la 3e tablette (cf. *MSL.*, V, pp. 83 ss.; *RB.*, 1958, p. 478).

[R. T.]

On ne peut que se réjouir du rythme relativement rapide avec lequel paraissent les fascicules du *dictionnaire assyrien de Chicago*. Voici le volume consacré à la lettre D (3). Certains vocables importants occupent une place assez grande, comme *dâku* « tuer », *damâqu* « être gracieux », *danânu* « être fort ». Les juristes trouveront une ample moisson de textes sous les vocables *dânu* « juger », *dînu* « jugement » et leurs nombreux dérivés. A propos de *dabdû* « défaite », il est dit que la graphie *da-WI-du-um* se rencontre à Mari, à Alalakh et aussi dans un texte bilingue encore inédit de Hattushil I à Boghaz-Keui; Landsberger et Tadmor ont montré de façon définitive qu'il n'existait pas de personnage appelé *dawidum* dans les lettres de Mari; une traduction exacte de ces passages est ici donnée. Un certain nombre de rapprochements sont faits avec l'hébreu et d'autres dialectes sémitiques. Ainsi *dâiqu* et *dâyêq* « rempart de siège »; *dannu* et *dannâ* (aram.) « grande cruche »; *dargiš* et *dargeš* (hébr. tardif) « couche »; *dû* et *tâ* « chambre »; *duḫnu* et *doḫan* « millet »; *dakâšu* « percer » et *dageš*, point perçant une lettre. La philologie sémitique comparée trouvera dans ce nouveau dictionnaire assyrien maint document instructif.

[R. T.]

(1) Dans les 164 exemples, on inclut aussi 3 autres hiphil, un polel, ainsi que les noms *šûbha*, *mešûbha* et adjectifs *šôbhābh* et *šôbhēbh*.

(2) B. Landsberger, *The Series ḪAR-ra* : ḫubullu. *Tablets V-VII* (*Materialen zum sumerischen Lexicon*, VI). In-4° de viii-164 pp. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1958.

(3) *The Assyrian Dictionary*, vol. III, D. In-4° de xiv-203 pp. Chicago, Oriental Institute; Glückstadt-Hamburg, J. J. Augustin Verlag; 1959. — Prix : DM. 36; Doll. 8,50.

Dans la dernière livraison du *Reallexikon der Assyriologie* (1), nombreuses sont les notices dues au regretté E. Ebeling. Citons en particulier ses exposés sur le statut de la femme, des fugitifs, des esclaves affranchis, des amis et ennemis, sur le fratriarcat. Les historiens de l'art remarqueront les notices sur le guillochis, les frises, les motifs de la porte ailée et de la femme ailée, la fritte. R. Labat étudie les maladies des femmes, les maux de pieds, la jaunisse. Il est question de plusieurs animaux : mouche, grenouille, puce, renard, gazelle, oie, — et aussi de plusieurs plantes : pin, noix de galle. Diverses catégories de magasins sont décrites par M. Lambert. Il est aussi parlé des jardins. A. Falkenstein a rédigé l'article sur la prière chez les Sumériens. Les biblistes liront les notices sur Gaza et Gézer. Les géographes s'intéresseront à la description du système fluvial en Mésopotamie. Une foule de noms propres de lieux et de personnes sont mentionnés. Parmi les orientalistes et assyriologues qui bénéficient d'une notice, on remarque les noms suivants : Follet, Forrer, Fossey, Frankfort, Frank, Friedrich, Furlani, Gadd, Garstang, Gautier.

[R. T.]

Langue éthiopienne. — La lexicographie des langues sémitiques, si chaque jour qui passe lui apporte sa contribution, est encore loin d'être achevée, qu'il s'agisse, par exemple, de l'accadien où l'on est certes déjà bien pourvu, ou des langues de l'Arabie du Sud. Par ailleurs les étymologistes ont trop fait état des langues classiques en négligeant la contribution importante que peuvent leur fournir les nombreuses langues ou dialectes arabes et éthiopiens encore en usage. Des racines proto-sémitiques ont pu, en effet, disparaître de langues classiques et survivre dans l'un ou l'autre des dialectes auxquels elles ont donné naissance. Le dernier en date des dictionnaires hébreux, celui de Koehler-Baumgartner, illustre bien cette double tendance, car il s'est cantonné dans le domaine classique sans recourir aux dialectes. Sans doute, comme le Dictionnaire de Gesenius-Buhl, il fait appel à l'éthiopien pour déterminer le sens de certaines racines mais, d'une part, il a éliminé bon nombre de suggestions proposées par Buhl et, d'autre part, son information, trop limitée au Géez, requiert toujours, même dans ce domaine restreint, un contrôle sévère.

C'est ce travail de vérification et de complément qu'a entrepris W. Leslau, spécialiste des langues éthiopiennes et sud-arabiques modernes, à l'aide des dictionnaires arabes et éthiopiens déjà publiés et des matériaux encore inédits recueillis par lui au cours de ses voyages (2). Cela nous vaut une fort instructive brochure dans laquelle sont passés en revue six cent soixante-quatorze vocables. Des adverbes : « peut-être », « probablement », « très probablement », nuancent les rapprochements proposés et il faut tenir compte d'une rentrée possible de tel ou tel mot dans l'un ou l'autre des parlers éthiopiens par l'intermédiaire de l'arabe. Le cas se présente peut-être déjà pour âne : *emar*, *ämar*, *humar* dans différents

(1) *Reallexikon der Assyriologie*, édité par E. Ebeling et E. Weidner. Tome III, fasc. 2, *Flächenmass-Gebet*. In-8° de 81-160 pp. Berlin, Walter de Gruyter, 1959. — Prix : 18 DM.

(2) W. Leslau, *Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon* (University of California Publications in Semitic Philology, Vol. XX). In-4° de 76 pp. University of California Press, 1958. — Prix : doll. 1.75.

dialectes du groupe Gouragué (ar. حمار) (p. 1). Parfois un mot a changé de sens. Ainsi Tigré *dälla* signifie « Puiser de l'eau à l'aide de la corde *dolo* », alors qu'en arabe ce dernier mot désigne le seau (دلو). L'égyptien *'n(n)*, rapproché de la racine *'nh* ne signifie pas « turn around » mais « turn round », comme l'indique bien Koehler, c'est-à-dire « faire demi-tour, revenir sur ses pas ». Le rapprochement avec Tigré *'näna* ne saurait donc être retenu. Pour *hmh* : Tigré *hamäm bela* « bourdonner, faire du bruit »; Tigrina *hemem bälä* « rugir », Amharique *hemhem alä* « murmurer », on a proposé l'égyptien *hmhmt* plus proche (1), par son redoublement, des formes éthiopiennes. Comme il s'agit là d'une onomatopée, la question d'origine ne se pose peut-être pas.

Malgré sa sécheresse, inhérente au genre, ce livre est très suggestif et les lexicographes des langues sémitiques y feront une ample moisson de renseignements précieux.

[B. Couroyer]

Le cercle est plus restreint de ceux qui mettront à profit l'étude du même auteur sur *le verbe dans le parler de la ville d'Harar*, le Harari (2), appellation substituée par les linguistes occidentaux à celle d'*Adare*, employée par les Gallas et les gens d'Harar eux-mêmes (3). Ce parler pose à l'éthiopisant plusieurs intéressants problèmes, car, malgré son origine éthiopienne, il est parlé dans un milieu couchite qui l'a influencé par l'intermédiaire des parlers sidama, galla et somali. Une connaissance historique précise des relations de la ville de Harar et de ses habitants avec les divers éléments ethniques du nord de l'Éthiopie permettra seule de définir le rapport linguistique qui existe entre les parlers du nord de l'Éthiopie et le Harari, dont la place exacte parmi les autres parlers éthiopiens reste encore à préciser.

Il y a un siècle et demi que les études sur ce parler ont commencé, avec H. Salt, et elles se sont poursuivies sans interruption jusqu'à nos jours pour aboutir aux travaux de Mondon-Vidailhet, de Marcel Cohen et de E. Cerulli. Ces recherches de plusieurs générations de savants occidentaux ont déjà permis de conclure à l'indépendance actuelle du Harari par rapport aux autres parlers éthiopiens. Bien qu'essentiellement de type éthiopien méridional, il présente des traits archaïques provenant du proto-éthiopien, et il formait primitivement une unité dialectale avec le Gouragué oriental. Quant au vocabulaire, on y discerne un fonds propre à ce parler; un vocabulaire qu'il possède en commun avec les autres parlers de l'Éthiopie, et singulièrement avec le Gouragé oriental; un vocabulaire provenant du Sidama et, enfin, des mots empruntés au Galla, au Somali, à l'Amharique et à l'Arabe.

Malgré leur valeur, les travaux publiés jusqu'ici sur le Harari ne présentent pas une structure complète de la langue et bien des questions touchant le verbe sont,

(1) Sur la signification duquel voir : J. Spiegel, *WZKM*, 54, 1957, pp. 191-203, et devenu masculin peut-être déjà à la XX^e^ dynastie : cf. : W. F. Edgerton-J. A. Wilson, *Historical Records of Ramses III*, The texts in Medinet Habu, pl. 23, 1*a*, p. 15.

(2) W. Leslau, *The Verb in Harari* (South Ethiopic). (University of California Publications in Semitic Philology, Vol. XXI.) In-4° de VII-79 pp. University of California Press, 1958. — Prix : doll. 1.75.

(3) Je pense qu'il faut lire 350 km (au lieu de 350 milles) pour la distance entre Addis-Abéba et Harar (p. 1).

ou bien éludées, ou bien exposées de manière trop sommaire. C'est pourquoi W. Leslau qui, au cours de plusieurs séjours à Harar en 1946-47, 1950 et 1954, avait recueilli quelque 2 500 racines et des textes et, entrepris l'étude de la morphologie du Harari, consacre cet opuscule au verbe.

Après un aperçu sur les verbes classés par types selon le nombre de leurs radicales, et différenciés eux-mêmes par leur vocalisation, il passe successivement en revue, en commençant par les trilittères, la conjugaison des formes simples et l'emploi de leurs temps et modes. Il expose ensuite, toujours en commençant par les trilittères, les formes dérivées formées par redoublement interne ou par l'adjonction de préfixes; certaines classes spéciales de verbes (פ״ו ; ע״א ; ל״א) (פ״ח ע״ח ; ל״ה) les bilittères provenant de trilittères avec *w* ou *y* comme deuxième ou troisième radicale; les quadrilittères et les verbes composés. Un appendice traite des pronoms suffixes verbaux.

Cette étude qui fait pénétrer plus avant dans la connaissance de la structure du verbe en Harari, si elle doit se voir modifiée sur l'un ou l'autre point, complète fort heureusement les grammaires existantes.

[B. C.]

Le Gérant : J. Gabalda

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET C^ie^. — MESNIL (EURE). 6792.
Dépôt légal : 2^e^ trimestre 1960.

LA PLÉNITUDE DE SENS DES LIVRES SAINTS

SOMMAIRE

Introduction. — La Bible œuvre de Dieu et de l'homme. Profondeur de sens qui en résulte. Privilège unique que ne partage aucun livre. — I. Division des sens de l'Écriture. Nomenclature. Sens littéral, spirituel, allégorique, typique, plénier. — II. Possibilité du sens plénier. Objections. Sens plénier et instrumentalité dans l'inspiration. Pensée subjective et texte objectif : chez le Prophète, chez l'Hagiographe. Erreur de vouloir que le sens plénier soit conscient. Il n'est pas le sens littéral premier obscur. Inconscient, il reste bien scripturaire. — Confusion de base entre Inspiration cognitive et scripturaire. Importance de leur discernement pour le Sens plénier. — III. Sens plénier et sens typique. Danger de les confondre. Leur connexion et leur distinction. Exemples de sens typique sans sens plénier, de sens typique avec sens plénier, de sens plénier sans sens typique. Appréciation des trois sens typiques traditionnels. Y a-t-il sens plénier à l'intérieur de l'A. T.? à l'intérieur du N. T.? — IV. Définition du sens plénier. Ce qu'il n'est pas. Ce qu'il est. Relation avec le sens typique. — V. Critères. Homogénéité; donc pas plusieurs sens littéraux. Reprise. — VI. Usage et utilité du sens plénier. Sa fréquence. Objet de la théologie biblique; requiert la foi. Pratiqué mais non discerné par les Pères. Utilité de le discerner aujourd'hui : pédagogie divine, thèmes et vocabulaire bibliques. Répond en fait aux desiderata des modernes. Essai de classification.

Les Saintes Écritures constituent un cas singulier dans les lettres humaines. Pour la foi de ceux qui les reçoivent, elles sont l'œuvre de Dieu encore plus que de l'homme. Les chrétiens croient entendre dans la Bible la Parole même de Dieu. Sans doute ne sont-ils pas les seuls à nourrir une telle croyance. Bien d'autres religions ont leurs Livres Sacrés (1). Cependant, il faut en juger comme pour beaucoup d'autres parallèles de l'histoire des religions : la providence universelle du Dieu unique n'a négligé aucun peuple; elle a pu favoriser ailleurs des préparations ou permettre des suppléances, mais elle a réservé ses communications parfaites et définitives au peuple choisi pour recevoir son Fils. Cela entraîne une différence intrinsèque : selon la foi

(1) Cf. J. Leipoldt und S. Morenz, *Heilige Schriften. Betrachtungen zur Religionsgeschichte der antiken Mittelmeerwelt.* Leipzig, 1953.

chrétienne, seuls les livres sacrés de la Bible peuvent prétendre à être écrits sous l'inspiration directe de Dieu, et donc à l'avoir pour Auteur véritable autant et plus que les intermédiaires humains dont il s'est servi.

Cette participation divine à des écritures humaines peut être conçue de bien des façons, selon qu'on insiste sur la part de Dieu ou sur la part de l'homme (1). Dans sa prise de conscience de ce mystère, la foi chrétienne elle-même a connu bien des tâtonnements; et c'est à la diriger dans cette recherche qu'ont servi et que servent encore les débats théologiques sur la notion d'Inspiration. De toute façon, il est clair qu'un livre auquel Dieu a mis la main présentera une profondeur de sens à laquelle nul autre ne peut prétendre. Non seulement parce qu'il a pu conférer à son interprète humain une perspicacité et une éloquence exceptionnelles, mais encore et surtout parce qu'il le dépasse de toute son éternité, qui embrasse le cours de l'histoire et de la Révélation dont cet interprète n'est qu'un chaînon. Ce dépassement de l'auteur humain par l'auteur divin se réalise d'une triple manière :

1° L'auteur humain n'a parlé que dans un livre, pour un temps et un milieu limités; l'Auteur divin a parlé successivement dans tous les livres, du début à la fin de l'Ancien Testament, et de l'Ancien Testament au Nouveau. La Genèse, Isaïe, l'Évangile selon saint Marc, autant d'ouvrages distincts si l'on songe aux hommes qui les ont composés; si l'on songe au Dieu qui les inspire, autant de chapitres d'un même grand Livre qu'il a mené de bout en bout.

2° Conséquence de ce qui précède : s'exprimant ainsi au long des siècles par différentes bouches et différents calames, Dieu a bien pu réaliser des correspondances mystérieuses et enrichissantes entre ces différentes paroles, expressions successives de son unique et éternelle Parole. Les mots qu'il faisait écrire aux uns, il se réservait de les reprendre par d'autres aux étapes ultérieures de sa révélation, avec des résonances nouvelles non perçues par leurs premiers auteurs, mais prévues et préparées par Dieu.

3° Ce n'est pas tout. Dieu qui dirige cette Révélation écrite mène aussi et d'abord l'histoire de salut qu'elle reflète. Il est le maître des événements aussi bien que des esprits. Il a donc pu susciter des personnages ou des faits ayant eux-mêmes valeur de signes. Langage créateur, concret, existentiel, où les êtres et les faits parlent plus efficacement que

(1) Cf. J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*. Heidelberg, 1950, notamment le ch. VII; J. Levie, *L'Écriture Sainte, parole de Dieu, parole d'homme*, dans la *Nouvelle Revue Théologique*, LXXVIII, 1956, pp. 561-592; 706-729; repris dans *La Bible. Parole humaine et Message de Dieu*, Bruges, 1958.

les mots abstraits du parler ordinaire. Langage dont Dieu seul est capable, et dont il s'est servi dans sa Révélation, qui est une histoire vécue et parlée avant d'être un livre. Langage dont la longue portée échappait nécessairement aux premiers interprètes, car il ne s'explique vraiment qu'à la fin de la pièce, quand les rôles des divers acteurs s'éclairent par le dénouement.

Ce triple dépassement vient de ce que le Dieu créateur transcende sa créature. Appliqué au Livre Saint, il est quelque chose d'unique dans l'histoire de la littérature. On obscurcit le problème quand on prétend expliquer la richesse des Livres Saints par les simples lois du langage humain. Assurément toute parole, tout écrit, surtout s'ils sont d'un génie, recèlent des profondeurs qui se découvrent peu à peu au cours des siècles. Assurément encore bien des faits dont traite n'importe quel livre d'histoire contiennent une valeur exemplaire que la suite des temps dégagera. Mais ces approfondissements naturels, s'ils peuvent servir de base au mystère dont nous parlons, en demeurent formellement distincts.

Il leur manque cette intervention spéciale et permanente de Dieu qui, dans le fait ou dans le mot, préside lui-même à l'accomplissement, reprenant son geste ou sa parole pour les réaliser, établissant entre le départ et le terme une continuité homogène et surnaturelle qui garantit la valeur révélée du sens épanoui et de son épanouissement même. C'est là un cas absolument spécifique de la sémantique, et nous devrons prendre bien garde de lui maintenir sa spécificité théologique, en ne le confondant pas avec des phénomènes de psychologie humaine qui ont pu seulement lui servir de base.

I. — Division et nomenclature des sens de l'Écriture

Depuis ses débuts la foi chrétienne a eu conscience de ce mystère et a cherché à l'exprimer. Malheureusement les notions qu'elle a élaborées n'ont pas réussi à s'organiser en une terminologie claire qui s'imposât, et il nous faut déplorer, aujourd'hui encore, qu'à l'obscurité du mystère proprement dit, s'en ajoute une autre due à l'incohérence du langage des hommes (1).

Longtemps on a distingué dans l'Écriture la lettre et l'esprit, d'où le sens *littéral* et le sens *spirituel*. Le premier est celui des mots, le

(1) La littérature du sujet est considérable. Les questions du sens typique et du sens plénier ont été souvent agitées durant les dernières années, surtout chez les catholiques, d'abord en France et en Belgique, puis en Espagne et aux États-Unis. Une abondante bibliographie se trouve rassemblée et mise au service d'un exposé très lucide dans l'ouvrage de R. E. Brown, *The* Sensus Plenior *of Sacred Scripture*. Baltimore, 1955; cf. *RB.*, 1956, pp. 285- 287.

second est celui des choses (1). On rendait ainsi justice au fait que nous avons relevé, de Dieu Créateur de l'histoire qui peut signifier son message révélé non seulement par les mots du langage humain mais encore par les personnages ou les événements qu'il suscite. En revanche on n'exprimait pas cet autre fait que les mots peuvent n'avoir pas la même résonance pour l'auteur humain qui les emploie et pour Dieu qui, voyant plus loin que lui, les destine à des approfondissements ultérieurs. Nous verrons que les anciens percevaient mal cette évolution de sens, pourtant très importante. Nous devons dès à présent signaler cette lacune qui a occasionné, et occasionne encore, bien des débats. Elle va d'ailleurs se préciser par l'examen des deux termes choisis.

Celui de sens *littéral* est fort satisfaisant (2) et tout le monde le garde, encore qu'on ajoute parfois à sa note première — le sens des mots par opposition à celui des choses, — une autre note, celle de sens compris par l'auteur (3). Ceci est une faute, qui engendre de la confusion (4). La conscience ou la non-conscience de l'auteur humain est un autre aspect du problème que le mode de signification, mot ou chose, choisi par Dieu; elle constitue un autre principe de distinction. A sa lumière on parlera plus formellement de sens *premier*, connu par l'auteur humain qui comprend ce que Dieu lui fait écrire, et de sens *second*, connu par Dieu seul dépassant son interprète (5). Sens littéral ou spirituel, sens premier ou second, ce sont là deux classifications différentes et qui ne se recouvrent pas entièrement. S'il est vrai que le sens spirituel est normalement inconscient de l'auteur humain, c'est-à-dire second (6), l'inverse ne vaut pas du sens littéral; celui-ci pourra être premier ou second suivant ce que l'auteur percevra ou ne per-

(1) Saint Thomas, *Summ. Theol.*, Ia P., qu. 1, art. 10; *Quodlibet* VII, art. 15.

(2) A condition, bien entendu, de reconnaître que ce sens littéral peut être *propre* ou *impropre*, suivant que l'auteur emploie le mot selon son acception directe ou par figure de rhétorique telle que la métaphore, la synecdoque, la métonymie, etc.

(3) Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, pp. 2-5, 104 s.

(4) Je m'en suis moi-même rendu coupable dans *La Prophétie* (Somme Théologique, édit. Revue des Jeunes), Paris, 1947, p. 355. Voir les justes observations de A. Fernández dans *Biblica*, XXXIV, 1953, pp. 305-308, 322 s.; XXXV, 1954, p. 79; XXXVII, 1956, pp. 184-186.

(5) A. Fernández (*Bibl.*, 1953, p. 313; 1956, p. 194) répugne à ces dénominations, car pour Dieu les sens typique ou plénier ne sont pas moins « premiers » que le sens littéral clairement compris par l'inspiré; ils le sont même à un plus juste titre. Ceci est exact du point de vue de Dieu. Mais il est permis, et plus normal en matière d'herméneutique, de partir de l'auteur humain, de sa pensée et de son texte, pour s'élever de là aux intentions de Dieu qui l'utilise. Selon cette perspective historique, ce qu'ont compris l'homme et ses contemporains est bien « premier » par rapport à ce que Dieu préparait et qui s'est découvert plus tard.

(6) S'il est conscient, le sens spirituel devient littéral premier parce que l'auteur l'inclut normalement dans son texte (voir infra), à moins qu'il n'ait bénéficié à son sujet que d'une illumination purement cognitive, sans une inspiration scripturaire le faisant rédiger en conséquence; supposition, avouons-le, plutôt théorique.

cevra pas dans les mots qu'il emploie. Nous reviendrons tout à l'heure sur ce discernement important.

L'expression de sens *spirituel* pose des problèmes très délicats. Elle est certes traditionnelle, reprise entre autres par S. Thomas, et utilisée encore dans des documents récents du Magistère tels que l'encyclique « Divino afflante » (*Enchiridion Biblicum*, 3e éd., 1956, p. 552) et l'Instruction sur l'enseignement de l'Écriture Sainte (*ibid.*, p. 599). Mais justement, elle y est employée dans une acception large qui recouvre tous les sens seconds et manque donc de précision dès qu'on veut distinguer celui des mots et celui des choses (1). L'acception se fait plus large encore quand on envisage toute lecture édifiante de la Bible comme « spirituelle ». Et d'autre part pourquoi réserver cette épithète aux sens seconds? « Spirituel » veut dire : qui relève de l'Esprit. Or, ceci se vérifie de l'Écriture Sainte dans sa totalité. Sans doute l'action de l'Esprit Saint transfigurant la lettre se manifeste-t-elle avec éclat dans les sens seconds; mais le sens littéral premier, écrit déjà sous l'inspiration de l'Esprit Saint, ne pourrait-il revendiquer la dignité d'être « spirituel » ? Un terme si générique a pu suffire jadis; il ne paraît plus suffisamment apte au discernement précis que nous tentons aujourd'hui (2). Sans l'abandonner, car son riche passé et sa valeur d'évocation s'y opposent (3), il sera permis d'en faire une catégorie générale, à l'intérieur de laquelle auront place des déterminations plus précises. Lesquelles?

Laissons de côté les expressions de sens « mystique » ou « intérieur » ou « transposé » ou « figuratif » qu'on a également proposées (4). Elles ne sont pas moins vagues que celles de sens spirituel, et n'ont pas son prestige de tradition. Celle de sens *allégorique* peut davantage retenir l'attention. Ce vocable a servi effectivement, dans les premiers siècles de l'Église, et jusqu'à une époque récente, à désigner le sens caché des choses de l'Ancien Testament, manifesté à la lumière du Christ (5). De ce fait il pourrait convenir. Mais il a servi aussi à caractériser un certain système d'exégèse, hérité de l'hellénisme et pratiqué par les

(1) Aussi ceux qui ne se soucient pas d'expliciter cette distinction ne font-ils pas de difficulté à se contenter de l'expression « sens spirituel ». Ainsi A.-M. Dubarle, *Le sens spirituel de l'Écriture*, dans la *Rev. des Sc. Phil. et Théol.*, XXXI, 1947, pp. 41-72.

(2) Cf. J. Coppens, *Nouvelles réflexions sur les divers sens des Saintes Écritures*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, LXXIV, 1952, pp. 3-20, aux pp. 16-18; A. Fernández, *Sentido plenior, literal, típico, espiritual*, dans *Biblica*, XXXIV, 1953, pp. 299-326, aux pp. 316-322.

3) Voir le chaleureux plaidoyer de H. de Lubac, *Sens spirituel*, dans *Rech. de Sc. Rel.*, XXXVI, 1949, pp. 542-576, surtout aux pp. 552-560.

(4) Cf. J. Coppens, *Les harmonies des deux Testaments. Essai sur les Divers Sens des Écritures et sur l'Unité de la Révélation.* Tournai, 2e édit., 1949, p. 98.

(5) Cf. H. de Lubac, *Typologie et Allégorisme*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XXXIV, 1947, pp. 180-226, aux pp. 181-208.

Pères alexandrins, qui ont trop souvent sacrifié les intentions divines à des subtilités humaines pour qu'il ne soit pas depuis lors légitimement suspect (1). A cela s'ajoute que le terme d' « allégorie » sert encore à désigner une figure de rhétorique qui est une des modalités du sens littéral impropre. On l'a aussi réservé, depuis Cassien, à une des espèces du sens spirituel, celle où la transposition se fait des réalités de l'Ancienne Alliance au Christ et à son Église, par opposition aux sens « tropologique » ou « anagogique » où la transposition est morale ou proprement eschatologique. Ainsi chargée de suspicion ou d'amphibologie, l'expression « sens allégorique » n'apparaît pas des plus propices et beaucoup préfèrent l'éviter au profit d'une autre qui ne présente pas les mêmes inconvénients, celle de sens *typique*.

Celle-ci jouit aussi de bonnes attaches traditionnelles. Elle peut se réclamer du Nouveau Testament, où saint Paul appelle Adam le « type » du Christ à venir (*Rom.*, v, 14) et parle des événements de l'Exode comme arrivés aux Hébreux « de façon typique », c'est-à-dire pour notre instruction à nous qui touchons à la fin des temps (*I Cor.*, x, 11; cf. v. 6). Le baptême, dira de son côté la *I Pet.*, III, 4, est l' « antitype » de l'arche de Noé, c'est-à-dire la réalité du Nouveau Testament que préfigurait et annonçait, à titre de type, le salut du Patriarche au moment du Déluge. En dépit de tels précédents, les termes de « typologie » et de « sens typique » n'ont obtenu droit de cité dans le langage théologique qu'à une époque assez récente (2). Mais précisément ils ont échappé de ce fait à la multiplicité d'usages où des termes comme « spirituel » ou « allégorique » ont puisé leur imprécision. Ils sont de ce fait préférés par beaucoup de modernes, et je les retiendrai à mon tour. J'appellerai donc « sens typique » cette signification que Dieu a donnée à des réalités, choses, personnes ou événements de l'histoire biblique en vue des réalités parfaites de l'économie nouvelle dont elles étaient la préparation et l'annonce, signification qui a normalement échappé aux auteurs qui les racontaient mais que Dieu a connue et qu'il a déposée par avance dans le texte sacré comme un germe de révélation future.

Nous aurons à revenir sur cette notion de « sens typique » pour la préciser et l'enrichir. Mais nous ne le ferons efficacement qu'après

(1) Cf. J. Daniélou, *Traversée de la Mer Rouge et Baptême aux premiers siècles*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XXXIII, 1946, pp. 402-430, aux pp. 416 s.; A.-M. Dubarle, *art. cit.*, pp. 48-55; H. de Lubac, *Rech. Sc. Rel.*, 1947, pp. 208-219; 1949, pp. 548 s.

(2) Cf. H. de Lubac, *Rech. Sc. Rel.*, 1949, p. 552. Ceci vaut surtout pour « typologie », car « sens typique » est d'un usage plus traditionnel. Saint Thomas (*Quodlibet* VII, art. 15 corp.) l'emploie à propos du « sens spirituel » dans sa sous-division d' « allégorique » : *sic est allegoricus sensus vel typicus, secundum quod ea quae in Veteri Testamento contigerunt, exponuntur de Christo et Ecclesia.*

avoir établi à côté d'elle une notion complémentaire, celle de *sensus plenior*, ou comme nous disons en français, de sens *plénier*.

Nous l'avons déjà noté, Dieu a pu dépasser l'auteur humain, non seulement par son usage souverain de réalités signifiantes, de « types », mais encore dans l'usage des mots eux-mêmes. Il suffit de pratiquer l'Écriture Sainte pour y reconnaître que la Parole divine s'y développe et féconde elle-même, reprenant au cours des siècles des expressions qui reçoivent aux étapes plus avancées de la Révélation des résonances restées cachées à leurs premiers auteurs. A vrai dire ceci n'est pas admis de tout le monde, et nous aurons à justifier cette façon de voir. Mais auparavant il nous faut légitimer, ou au moins apprécier, le terme même dont on se sert pour l'exprimer. Car lui aussi est discuté.

On lui reproche d'être moderne (1). Le fait est qu'il ne remonte, en son sens précis, qu'à 1925, date où le R P. Fernandez, S. J. l'employa dans un traité d'herméneutique (2). Mais on doit reconnaître que la perception qu'il veut exprimer est plus ancienne et se rencontre déjà sous d'autres formes chez des auteurs comme Newman, Cornely, Pesch, Lagrange, Prat (3). On a pu soutenir avec une certaine vraisemblance qu'elle n'était pas étrangère à plusieurs documents récents du Magistère (4). L'une ou l'autre parole de saint Thomas peut s'entendre en sa faveur (5).

Au reste, dans la mesure où il est fondé, ce grief d'être récent n'est pas décisif. Des mots nouveaux peuvent être suscités par des perceptions nouvelles; un néologisme n'est pas nécessairement une excroissance, il peut être un enrichissement. Nous verrons bientôt que c'est ici le cas.

Ce terme, à qui il faut ainsi passer son jeune âge, a-t-il du moins le mérite d'être bien choisi? Pour ma part, je ne le trouve pas mauvais.

(1) Cf. G. Courtade, *Les Écritures ont-elles un sens plénier?* dans *Rech. Sc. Rel.*, XXXVII, 1950, pp. 481-499.

(2) A. Fernández, *Hermeneutica*, dans les *Institutiones Biblicae*, Rome, I, 2e édit. 1927, pp. 306 s.

(3) Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, pp. 90 s. En ce qui concerne le sens « supra-littéral » du P. Lagrange, je suis d'accord avec R. E. Brown contre J. P. Weisengoff (voir leur discussion dans le *Catholic Biblical Quarterly*, XVII, 1955, p. 256, n. 4; pp. 451-455; XVIII, 1956, pp. 47-53) pour y reconnaître ce que nous appelons aujourd'hui le sens plénier. Il faut seulement admettre que le P. Lagrange s'en est tenu à une suggestion passagère et rapidement formulée.

(4) F.-M. Braun, *Le sens plénier et les Encycliques*, dans la *Revue Thomiste*, LIX, 1951, pp. 294-304; cf. J. Coppens, *Nouvelles réflexions...*, dans *Nouv. Rev. Théol.*, 1952, p. 16; *Les harmonies...*, p. 35, note 3; M. de Tuya, *Si es posible y en qué medida un* sensus plenior *a la luz del concepto teológico de inspiración*, dans la *Ciencia Tomista*, LXXIX, 1952, pp. 369-418, aux pp. 373-375 et 396-398; A. Fernández, *Biblica*, 1953, pp. 319 s.

(5) *Summ. Theol.*, IIa IIae, qu. 173, art. 4 : etiam veri prophetae non omnia cognoscunt quae in eorum visis *aut verbis* aut etiam factis Spiritus Sanctus intendit.

Il évoque assez bien la « plénitude » — le πληροῦσθαι — c'est-à-dire l'accomplissement que tout l'Ancien Testament a reçu par l'avènement du Christ (1). Il ne vaut pas moins que les équivalents également proposés de sens « accompli » ou de sens « parfait ». On peut certes reprocher à « plénier » de ne rendre le latin « plenior » que d'une façon inexacte et comme par calembour, car plénier est en réalité la traduction de l'adjectif bas-latin *plenarius*, tandis que *plenior* est un comparatif qui veut dire « plus plein » (2). Mais par-delà l'incorrection grammaticale, cette ambivalence n'est pas sans signification : le sens que nous envisageons est un accomplissement du sens premier perçu par l'auteur humain — « plénier » — mais il l'est en apportant une plus-value qui dépasse ce que cet auteur avait pu y mettre, et en ce sens il est « plus plein » — « plenior ». Au reste les mots ont toujours quelque chose de conventionnel qu'il faut accepter. Celui-ci est déjà solidement établi par l'usage, et le mieux est de s'y tenir... Si du moins on admet son existence! Car voici plus grave qu'une chicane de vocabulaire : il y a des auteurs qui nient la possibilité d'un tel sens.

II. — Possibilité du sens plénier

Ils le font au nom de la philosophie et de la théologie. R. Bierberg, par exemple, le condamne par les règles de la logique (3); G. Courtade (4), et après lui C. Spicq (5), lui opposent une conception de l'Inspiration qui ne saurait le tolérer (6). R. Bierberg manie avec dextérité les notions logiques de compréhension et d'extension, d'objectif et de subjectif, etc., mais ses conclusions ne valent pas parce que le problème est mal posé. Il établit un dilemme fallacieux (p. 187) quand il requiert que le sens plénier soit, ou bien identique à la compréhension subjective de l'auteur humain, ou bien inclus en elle; en réalité il n'est ni l'un ni l'autre, car il dépasse bel et bien cette conscience subjective de l'auteur. Mais Bierberg n'envisage pas cette possibilité parce qu'il enferme à priori toute signification d'un texte dans les limites qu'a pu atteindre la pensée consciente de l'écrivain. C'est méconnaître que la valeur objective des mots dépasse ordinai-

(1) Cf. J. van der Ploeg, *L'exégèse de l'Ancien Testament dans l'épître aux Hébreux*, dans la *RB.*, LIV, 1947, pp. 187-228, aux pp. 192 s., 197.

(2) G. Courtade, *art. cit.*

(3) R. Bierberg, *Does Sacred Scripture Have a Sensus Plenior?* dans *CBQ.*, X, 1948, pp. 182-195.

(4) *Art. cité.*

(5) *Bulletin Thomiste*, VIII, n° 1, 1951, pp. 216 s.

(6) Voir encore A. Ibáñez Arana, *El concepto de inspiración y el porvenir del « sensus plenior »*, dans *Lumen*, VII, 1953, pp. 193-219; J. P. Weisengoff, dans *CBQ.*, XIV, 1952, p. 85.

rement la pensée subjective de celui qui les emploie et peut être visée dès leur premier usage dans le cas exceptionnel où un auteur divin est au travail avec l'auteur humain, le dirigeant et le dépassant de toute sa transcendance.

Mais, nous objecte alors le Père Courtade, l'auteur sacré n'est pas un simple greffier, écrivant sous la dictée des choses qu'il ne comprend qu'à moitié. C'est un instrument intelligent et libre. En le mouvant, Dieu le fait penser; il coule sa révélation dans le message de son interprète. « Dans aucun alinéa ni verset Dieu n'a voulu nous dire d'une chose quelconque plus que n'en voulait dire l'auteur humain de cet alinéa ou verset. » « Le sens que l'Esprit Saint attachait et celui qu'attachait l'auteur sacré à leurs communes paroles coïncident toujours et partout exactement de tous points. Ou plutôt déclarer qu'ils coïncident, c'est déjà trop les distinguer. Les paroles de l'Écriture n'ont qu'un unique sens, tout ensemble divin et humain ». Et le Rév. Père de conclure : « Le sens plénier n'est pas capable d'existence; sa définition implique contradiction (1). »

Voilà qui est net, mais qui implique une étrange conception de l'Inspiration. Sans doute l'auteur humain n'est pas un simple greffier recopiant ce qu'on lui dit sans pensée personnelle, pas plus que le prophète n'éructe ses oracles dans un état d'inconscience extatique comme la Pythie de Delphes. Les théologiens ont trop bataillé durant les cinquante dernières années afin de rendre à l'inspiré sa dignité d'auteur intelligent et libre, non écrasé mais exalté par la main divine qui l'emploie, pour qu'il puisse être question d'abandonner cette précieuse conquête. Mais cette réaction saine ne doit pas aller trop loin et rétrécir le rôle de Dieu sous prétexte de rétablir le rôle de l'homme. Celui-ci demeure malgré tout un « instrument » dans les mains de la cause suprême, ainsi que le dit toute la Tradition sanctionnée par le Magistère, et un instrument « déficient » comme précise saint Thomas (IIª IIᵃᵉ qu. 173, a. 4). Il perçoit beaucoup de la Vérité divine, il en perçoit plus que les autres hommes, mais il ne perçoit pas tout. Le fond des intentions divines lui échappe parce qu'il n'en voit pas les principes (*ibid.*, qu. 171, a. 2).

Mais, nous dit-on, un instrument est si étroitement assumé par l'agent qui l'utilise que l'effet produit est commun aux deux, tout entier de la cause principale mais tout entier aussi de la cause instrumentale.

(1) *Art. cit.*, pp. 486 s.

Ceci est à bien entendre (1). L'effet relève bien simultanément des deux causes, mais il n'est vraiment proportionné, assimilable dans sa totalité qu'à la cause principale. Sans doute le tableau est tout entier l'effet du pinceau; celui-ci a dû passer partout où il y a de la couleur. Néanmoins le tableau dans sa plénitude d'œuvre artistique dépasse de beaucoup ce pinceau, qui dans d'autres mains aurait produit tout autre chose; toute sa qualité n'a sa dernière explication que dans la vision et le talent de l'artiste qui l'a créé. Soit, dira-t-on alors, mais le pinceau est un instrument inanimé; l'auteur inspiré est instrument d'une tout autre façon; l'exemple ne vaut donc pas. Il est vrai, et cette juste remarque nous permettra un discernement opportun (2). En tant qu'il pense par lui-même, avec toute son intelligence que l'influx divin ne paralyse pas mais intensifie, l'inspiré ne saurait être assimilé à un instrument inanimé; il n'est même un instrument que de façon large et impropre. Son acte immanent de connaissance découle vraiment de sa pensée et se trouve si bien proportionné à son esprit éclairé d'en haut qu'on a pu l'en dire cause principale (Jean de S. Thomas). Si nous l'appelons cependant instrument de Dieu, c'est d'abord parce qu'il n'est mû à son acte de connaissance que par une initiative spéciale de Dieu et ne possède pas les premiers principes de cette connaissance surnaturelle; c'est encore et surtout par rapport à l'effet extérieur qui résulte de la motion divine et qui est une réalisation objective, discours ou écriture. Cet effet objectif peut paraître identique à la pensée subjective de l'orateur ou de l'écrivain. Il n'en est rien, et la méconnaissance de cette distinction capitale est à la source de toute l'obscurité qui enveloppe ce problème.

Autre chose est la clarté intérieure d'un prophète, ce qu'il comprend de l'oracle par lui entendu, de la vision à lui manifestée, autre chose cet oracle ou cette vision dans leur objectivité extérieure qu'il transmet telle qu'il l'a reçue. La différence est que sa pensée est son bien propre qui jaillit au-dedans de lui, tandis que l'oracle ou la vision existent en quelque sorte par eux-mêmes et, une fois passés par son canal, vivront indépendamment de lui pour recevoir des réalisations de

(1) Cf. M. de Tuya, *art. cit.*, pp. 382 s., 388 ss., 394 s.; Id., *Acotaciones a un artículo sobre el « sensus plenior »*, dans *Ciencia Tomista*, LXXXI, 1954, pp. 627-644; S. del Páramo, *El problema del sentido literal pleno en la Sagrada Escritura*, Comillas, 1954, pp. 49-53; P. Franquesa, *Inspiración, causalidad instrumental y sentido pleno*, XIV Semana Biblica Española, Madrid, 1954, pp. 187-207; A. Temiño Saiz, *En torno al problema del « sensus plenior »*, dans *Estudios Biblicos*, XIV, 1955, pp. 5-47; J. Schildenberger, dans *Fragen der Theologie heute*, hsg. J. Feiner, J. Trütsch, F. Böckle, Einsiedeln, 1957, pp. 142-147; R. H. Krumholtz, *Instrumentality and the « Sensus Plenior »*, dans *CBQ.*, XX, 1958, pp. 200-205.

(2) Sur ce qui suit, cf. *La Prophétie*, pp. 289 s. et l'excellente mise au point du R. P. M. Labourdette dans la *Revue Thomiste*, L. 1950, pp. 415-419.

l'avenir leur pleine signification. Il ne faut certes pas dissocier chez le prophète transmission du message et pensée consciente : ce serait revenir à la conception que nous venons de réprouver, d'un automate parlant dans l'extase. Il est bien entendu que l'esprit du prophète est activement associé au message dont Dieu le charge : il le comprend dans une large mesure, il s'enflamme à son sujet, clarté et ardeur qui contribuent puissamment à l'efficacité de sa mission. Mais ceci étant fortement maintenu, il reste que tout ne lui devient pas lumineux; entre les intentions divines et ce qu'il en perçoit, une marge subsiste, due à ses limites d'homme enfermé dans le temps et dans le lieu. Or cette marge, cette plus-value, que l'avenir manifestera, elle n'est pas seulement dans l'esprit de Dieu, elle est aussi déposée objectivement dans les paroles du prophète, où d'autres esprits l'apercevront plus tard mais dont lui n'a pas encore conscience. Comment expliquer cela, sinon parce que le message objectif sorti des lèvres du prophète n'est pas coextensif à sa pensée subjective, mais la dépasse, comme un effet dont l'homme n'est que la cause instrumentale et qui n'a toute sa raison d'être qu'en Dieu, cause principale?

Au reste on concède généralement cette plus-value des paroles du Prophète, mais on la conteste pour l'écrit de l'Hagiographe (1). Et pourtant la situation théologique est exactement la même. Ici aussi l'effet produit est autre chose que la pensée interne de l'écrivain, capable d'une plus-value dépassant ses intentions conscientes. Car cet effet, c'est le livre qui sort de ses mains et dont l'autonomie est encore plus saisissable que celle du discours prophétique. *Verba volant, scripta manent.* Ce livre va durer quand son auteur aura disparu; il va vivre, tandis que son auteur sera mort. Et à ceci qui serait vrai de tout ouvrage humain, s'ajoute un fait plus important, spécifique de la Bible : ce livre va prendre place dans un ensemble, à côté d'autres livres dus au même auteur souverain, Dieu. De son insertion dans ce grand tout il recevra une valeur nouvelle; il sera éclairé par devant et par derrière. Son message, ses expressions, les faits mêmes qu'il rapporte vont dépasser les limites dont n'a pu s'affranchir la perception du premier auteur et se dilater aux dimensions d'un horizon plus vaste, en rejoignant les anticipations et les prolongements que Dieu leur donne dans sa Révélation. Cet élargissement qui n'était pas dans l'esprit de l'auteur humain, il était dans l'esprit de Dieu qui l'a voulu et déposé en germe, sinon dans la conscience de son interprète, du moins

(1) Cf. par exemple S. Muños Iglesias, *Problemática del « sensus plenior »*, XII Semana Biblica Española, Madrid, 1952, pp. 223-259, aux pp. 245-250.

dans un texte dont la richesse objective dépasse cette conscience.

Cette distinction capitale entre la pensée consciente de l'écrivain sacré et le texte qu'œuvrent ses mains, échappe curieusement à bien des théologiens, non seulement à ceux qui nient pour cette raison la possibilité d'un sens plénier (1), mais même à ceux qui l'admettent (2). On voit ceux-ci lutter désespérément pour loger ce sens plénier dans quelque recoin de la conscience de l'écrivain sacré. Il s'agirait, comme parle le P. Gribomont (3), d'une « intention » qui dépasse l' « attention » claire, d'une perception « implicite » à chercher dans le « subconscient ». L'attitude de Mgr Coppens, du moins dans ses premiers travaux sur la question, est caractéristique de cette fausse problématique. Ainsi quand il déclare qu' « il convient d'établir le plus possible une participation des auteurs sacrés à son élaboration » (du sens plénier) (4), participation consciente veut-il dire; d'où son recours tantôt à la connaissance mystique des hagiographes selon Origène, tantôt à la « théôria » de l'École d'Antioche, tantôt à l'explication du P. Gribomont, pour obtenir une certaine connaissance du sens plénier par le premier auteur (5). Vains efforts, qui ne peuvent aboutir qu'à dévaloriser le sens plénier en le ramenant peu ou prou au sens littéral premier. Nous reconnaissons en effet dans celui-ci, c'est-à-dire dans la conscience de l'écrivain sacré, une certaine marge d'implicite, comme un halo obscur dans lequel l'auteur entrevoit, d'une façon confuse où les intuitions du cœur jouent un grand rôle, les prolongements mystérieux de son message. Cette frange de la pensée inspirée que les réflexions de dom Gribomont et de dom Charlier ont bien mise en valeur, est très réelle et importante; et nous devrons en tenir compte. Elle pourra être comme la préparation ultime du sens plénier, mais elle

(1) On trouvera chez J. J. O'Rourke, *Marginal Notes on the Sensus Plenior*, dans *CBQ.*, XXI, 1959, pp. 64-71, aux pp. 65 s., un récent et clair exemple de l'impasse où engage l'ignorance de cette distinction.

(2) Cf. M. de Tuya, *Si es posible...*, dans *Ciencia Tomista*, LXXIX, 1952, pp. 383 s.; A. Fernández, *Biblica*, XXXIV, 1953, pp. 300-305, 323; XXXV, 1954, p. 75; XXXVII, 1956, pp. 195 s.; mais voir son aveu de p. 198, note 1.

(3) J. Gribomont, *Le lien des deux testaments, selon la théologie de S. Thomas*, dans *Eph. Theol. Lov.*, XXII, 1946, pp. 70-89, aux pp. 72 s., 75 s.; Id., *Sens plénier, sens typique et sens littéral*, dans *Eph. Theol. Lov.*, XXV, 1949, pp. 577-587, à la p. 583, repris dans L. Cerfaux, J. Coppens, J. Gribomont, *Problèmes et méthode d'exégèse théologique*. Gembloux, 1950, p. 27. En parlant de « connaissance implicite », le R. P. reconnaît qu'il transpose sur le plan de la conscience subjective ce que S. Thomas disait sur le plan objectif; mais il a tort d'ajouter que c'est légitime (*Le lien...*, p. 80). Ce glissement du texte à la conscience engendre en effet la confusion qui fait de ce problème une impasse.

(4) *Les harmonies...*, p. 85.

(5) *Ibid.*, pp. 46-52; *Nouvelles réflexions...*, dans *NRTh.*, 1952, pp. 11 ss.; *Le problème du sens plénier*, dans *Eph. Theol. Lov.*, XXXIV, 1958, pp. 5-20, aux pp. 10-16. R. E. Brown, qui reprend ces explications de Mgr Coppens (*op. cit.*, pp. 107-113), définit le sens plénier comme « not clearly intended by the human author » (p. 92; cf. encore pp. 122 s.).

n'est pas le sens plénier. Si l'on veut rester formel et ne pas brouiller les catégories, il faut maintenir que celui-ci est proprement dans le texte sacré sans être perçu par l'auteur, même d'une façon obscure ou subconsciente (1). La raison en est qu'il suppose une plus-value objective que le texte recevra ultérieurement par un événement radicalement nouveau, le fait du Christ Jésus, dont l'ancien hagiographe n'a pu avoir connaissance sans une illumination prophétique évidemment possible en soi mais qu'il ne faut pas supposer trop facilement (2).

Le sens plénier se distingue du sens littéral premier, même dans ses intuitions mystérieuses, par l'apport objectif, décisif, capital, que constitue l'accomplissement par le Christ des promesses du Salut. Il faut, pour le faire jaillir du texte où il était caché, un élément concret et neuf qui est ajouté par Dieu dans l'histoire du salut et dans le Livre Saint. Mgr Coppens qui a bien entrevu cet « enrichissement par greffe » (3), ou qui l'a rencontré diversement exprimé par Origène, par Newman, le rejette comme une conception « trop simpliste » (4), parce qu'il s'est emprisonné dans une fausse exigence. Or cette conception qu'il a d'abord rejetée, mais dont il se rapproche dans ses derniers travaux (5), c'est la bonne qu'il faut retenir.

Qu'on ne craigne pas, en déniant au sens plénier l'intention consciente de l'auteur humain, de lui retirer de ce fait sa qualité de sens *scripturaire* (6). Car l'Auteur principal de l'Écriture l'a voulu, préparé dans ce premier texte, explicité dans des textes ultérieurs; cela

(1) Le sens « prophético-typique » entrevu par l'auteur, que Mgr Coppens tient pour la forme la plus parfaite du sens plénier (*Les harmonies*, p. 60), n'en relève donc pas à mon avis. Quant au sens « périchorétique » (pp. 58 s.), s'il ne résulte que du contexte A. T., il n'est pas encore le sens plénier proprement dit (cf. infra, p. 184 s.); s'il résulte de la comparaison de l'A. T. avec le N. T., il devient le vrai sens plénier mais se ramène alors à la deuxième forme de Mgr Coppens (pp. 59 s.), la seule valable selon moi, et qu'il est dès lors inutile d'affubler du néologisme ambigu d' « historico-typique ». — R. E. Brown (*op. cit.*, pp. 97-102) a tenté une critique indulgente de cette classification.

(2) Sur le recours des écoles d'Alexandrie et surtout d'Antioche à une telle illumination, cf. J. Guillet, *Les exégèses d'Alexandrie et d'Antioche. Conflit ou malentendu?* dans *Rech. Sc. Rel.*. XXXIV, 1947, pp. 257-302. Si l'on admet cette illumination, le sens entrevu a été inclus par l'auteur humain dans son texte, il devient donc littéral au sens premier et non au sens second plénier; cf. P. Ternant, *La Θεωρία d'Antioche dans le cadre des sens de l'Écriture*, dans *Biblica*, XXXIV, 1953, pp. 135-158; 354-383; 456-486, surtout aux pp. 150 et 155; A. Fernández, *Bibl.*, XXXIV, 1953, p. 325; Paulino Bellet, *Utilizaron los santos Padres, especialmente los Antioquenos, el « sensus plenior » en sus comentarios?* XII Semana Biblica Española, Madrid, 1952, pp. 379-402, surtout aux pp. 399-402.

(3) *Les harmonies...*, p. 47.

(4) *Ibid.*, p. 129.

(5) *Nouvelles réflexions...*, pp. 10 ss. Pourtant, même en ces pages, Mgr Coppens retombe souvent dans l'exigence d'une certaine perception consciente de l'auteur humain.

(6) J. Coppens, dans *Problèmes et méthode...*, p. 16 : « S'il s'agit d'un sens principalement intentionné par Dieu, les affirmations méritent-elles encore d'être qualifiées scripturaires? » Cette question surprenante n'est pas rachetée par cette concession plus surprenante encore : « l'exégèse selon le sens plénier » permet d'interpréter un texte... « peut-être même en fonction

suffit amplement pour qu'il soit vraiment « scripturaire », et même, nous y reviendrons, « littéral », encore que « littéral second ».

D'où vient en définitive cette crainte de recevoir comme scripturaire un sens dont l'auteur humain n'a pas eu conscience? L'expliquer peut être intéressant, car ce sera découvrir les racines profondes d'une fausse problématique dont souffre non seulement cette question du sens plénier, mais d'une façon plus générale toute la question de l'Inspiration.

Le malheur est qu'on conçoit trop souvent ce problème en termes de connaissance spéculative. On est parti du cas de la Prophétie et on en est resté prisonnier. Le charisme du prophète, admirablement étudié par saint Thomas, étant de recevoir et de transmettre une vérité révélée, on a conçu à peu près de même le charisme de l'hagiographe. On a cru beaucoup faire en admettant que chez celui-ci il suffisait d'une illumination du jugement, sans vision (intellectuelle, imaginative ou sensible) comme chez le prophète; et plus d'un auteur, traitant du sens plénier, excipe de cette distinction entre Révélation et Inspiration comme d'une distinction capitale, quitte à la manier parfois d'une façon bien étrange (1). Mais on ne s'aperçoit pas qu'on n'a rien gagné tant qu'on maintient le « jugement » inspiré de l'hagiographe exclusivement sur le plan d'un jugement de connaissance spéculative, ordonné à la saisie d'une Vérité. En renonçant pour lui à la communication surnaturelle de « species », sensations, images ou notions, on n'a rien abandonné qui change vraiment le problème. La connaissance et la vérité sont essentiellement dans le jugement; du moment qu'on maintient un jugement spéculatif comme toujours engagé dans le cas de l'hagiographe, on s'enferme dans un cercle où pensée divine et pensée humaine sont coextensives, avec exigence pour la pensée divine de ne pas dépasser les limites de la pensée humaine, et conséquence pour la pensée humaine d'avoir tout l'absolu de la pensée divine. On sait où mène une telle position en ce qui concerne l'Inerrance; on le voit ici en ce qui concerne l'Herméneutique.

Le seul moyen d'échapper à ce cercle fallacieux est de comprendre que l'inspiration scripturaire est d'une autre espèce que le charisme de prophétie, qu'elle est ordonnée premièrement à une œuvre concrète, la composition d'un livre, la transmission d'un message, et donc que le jugement premièrement touché par elle est un jugement pratique

de la Bible entière si l'on suppose qu'un compilateur inspiré a groupé les Livres Saints en une seule unité spirituelle, intentionnée et voulue par Dieu » (*Les harmonies...*, p. 66). Ce « compilateur inspiré » est une explication vraiment étrange du Canon des Écritures.

(1) Cf. R. Bierberg, *art. cit.*, pp. 189-192.

dirigeant la bonne exécution de l'œuvre. Il n'est certes pas question de nier chez l'hagiographe une activité de connaissance, ou de la soustraire à la lumière de son inspiration. Ceux qui l'ont tenté sont tombés dans un excès regrettable qui compromet la garantie divine des Saintes Écritures (1). L'œuvre concrète ici en jeu est la composition d'un livre; ceci engage nécessairement tout un bagage de connaissance et d'enseignement qui, dans un livre religieux comme la Bible, devient même l'essentiel. Mais si le jugement de connaissance spéculative est à maintenir chez l'hagiographe, avec l'inspiration « cognitive » qui l'éclaire, il n'est pas le seul comme c'est pratiquement le cas dans la révélation du prophète. Il voisine avec un jugement de connaissance pratique, dirigé par l'inspiration « scripturaire », et il est d'une certaine manière second par rapport à lui, commandé par lui, qualifié par lui. Ce que veut d'abord opérer l'Esprit Saint, ce n'est pas illuminer la connaissance de son interprète mais lui faire composer un livre. Il l'illumine pour cela, certes, mais ne restreint pas à cela son action. Il le pousse fortement et suavement à transmettre un certain donné, sans l'amener toujours à le repenser de façon personnelle. Bien souvent il lui montre seulement que telles traditions sont à conserver, tels souvenirs à garder et il lui donne d'assurer cette transmission le mieux possible; mais il ne l'oblige pas pour autant à tout repenser par lui-même (2). Il n'y a donc pas identité entre la pensée que conçoit l'auteur et le livre qui sort de ses mains. Entre les deux il y a une marge qui échappe à l'inspiration strictement « cognitive » mais qui relève de l'inspiration « scripturaire » (3). L'homme ne comprend pas tout de ce que Dieu lui fait écrire, mais il l'écrit; c'est l'essentiel, et ce qu'il a écrit va vivre ensuite indépendamment de lui, emporté dans le grand fleuve de la Révélation où la modeste source a jeté son affluent.

On voit dès lors l'importance de ce discernement entre jugement spéculatif et jugement pratique, inspiration cognitive et inspiration scripturaire. Il est bien plus important que la distinction entre Révélation et Inspiration, ou plutôt il en est l'âme quand cette distinction est bien faite et ne se stérilise pas en maintenant le jugement inspiré sur le pur plan de la connaissance spéculative. C'est ce discernement

(1) Cf. *La Prophétie*, pp. 324 ss.

(2) Voir l'excellent article de F. J. Schroeder, *Père Lagrange : Record and Teaching in Inspiration*, dans *CBQ.*, XX, 1958, pp. 206-217.

(3) Sur cette terminologie, voir ma communication au Congrès de Bruxelles-Louvain 1958, dans *Sacra Pagina*, Paris-Gembloux, 1959, vol. I, pp. 86-99 : *Les analogies de l'Inspiration*, aux pp. 88-91.

qui établit entre la connaissance de l'inspiré et l'œuvre qui sort de ses lèvres ou de ses mains une marge où se manifeste le dépassement divin. C'est dans cette marge qui existe entre la pensée subjective de l'auteur et la valeur objective des mots où il l'exprime, que se glissera le sens plénier, sens caché à l'homme mais authentiquement scripturaire, car Dieu qui a fait choisir ces mots et se réserve de les commenter plus tard, y a réellement déposé en germe une plus-value que la myopie de l'auteur secondaire ne saurait supprimer.

III. — Sens plénier et sens typique

Nous avons justifié, je l'espère, la possibilité du sens plénier contre ceux qui le rejettent au nom de la philosophie ou de la théologie. Mais il est une autre façon de le nier, au moins pratiquement, c'est de le confondre avec le sens typique. Chose curieuse, cette confusion n'est pas seulement le fait de ceux qui effectivement le passent sous silence parce qu'ils le jugent inutile, mais aussi de ceux qui prétendent le sauver. Il est de ces sauvetages où l'on noie l'homme en danger. Dans ses discussions riches mais mouvantes, Mgr Coppens rapproche parfois le sens plénier du sens typique par des compromis inquiétants qui risquent de le perdre. Inversement des auteurs comme dom Gribomont et dom Charlier tendent à ramener le sens typique au sens plénier.

Ces glissements sont d'autant plus faciles qu'il existe entre ces deux sens une corrélation étroite. Mais en conclure à une identité représente à mon avis un appauvrissement de la doctrine herméneutique, qui ne rend pas compte de tout le donné scripturaire. Essayons donc d'organiser ces deux sens l'un par rapport à l'autre en discernant leur connexion et aussi leurs différences spécifiques.

Leur connexion est manifeste. Les faits signifiants ou « types », qui sont l'objet du sens typique, n'entrent dans la Bible et ne nous sont connus que par les « mots », objets du sens plénier. Abraham immolant son fils, la manne alimentant le peuple dans le désert ne sont des types du Calvaire ou de l'Eucharistie que dans la mesure où ces faits sont racontés par l'écrivain sacré, et sous la forme où ils le sont. Un « type » biblique se fonde sur une existence historique mais a aussi une existence littéraire. Celle-ci peut même être de beaucoup la plus importante, comme dans le cas de Melchisédech, type de la génération céleste du Christ (*Heb.*, VII, 3), non parce qu'il n'eut pas de parents,

mais parce que l'Écriture ne dit pas qu'il en eut. C'est pourquoi, remarquons-le en passant, le P. Courtade a tort de prétendre que le sens typique n'est pas inspiré (1). Il l'est dans toute la mesure où Dieu le fait entrer dans la Révélation par le moyen de l'écrivain sacré. On peut penser d'ailleurs que son existence historique, fondement de son existence scripturaire, et voulue par Dieu en fonction d'elle, relève elle aussi d'une certaine « inspiration », sinon de l'inspiration scripturaire, du moins d'une espèce analogue que j'ai proposé ailleurs d'appeler « inspiration à agir » ou « dramatique » (2).

Cette connexion des deux sens étant reconnue — et nous en verrons bientôt les conséquences — il faut se garder de la pousser trop loin. Ils restent distincts l'un de l'autre comme les éléments qui les portent : les faits et les mots. La différence essentielle me paraît être que le mot n'existe que pour signifier, tandis que le fait existe d'abord en soi, même si par la suite il sert à signifier autre chose. Le fait — événement ou personne — a d'abord une existence historique objective, sur laquelle peut se greffer une existence littéraire de symbole. Le mot, lui, n'a que cette existence littéraire symbolique. Les symboles réels tels que geste, vision, nom donné à un personnage, ne constituent qu'une exception apparente, car leur existence historique ne vaut pas pour elle-même mais est ordonnée immédiatement à signifier autre chose. Qu'Isaïe nomme son fils « Šear Yašub » (*Is.*, VII, 3; X, 20-21), que Jérémie cache sa ceinture dans l'Euphrate (*Jer.*, XIII, 1-11), ce ne sont pas là des actions qui valent pour elles-mêmes, elles ne sont posées que pour signifier le retour promis du Reste messianique ou Yahvé se détachant d'Israël comme d'une ceinture pourrie. Ce sens que de Ambroggi (3) appelle « sens réel symbolique » se rapproche

(1) *Art. cité*, p. 487 note. Cf. P. Bellet, *art. cit.*, p. 397. Pour la même raison je ne dirais pas avec Mgr Coppens (*Les harmonies...*, p. 85) que « les hagiographes ne concourent pas à l'élaborer ». Voir encore sur ce sujet M. de Tuya, *El sentido « típico » es sentido bíblico?* dans *Ciencia Tomista*, LXXVIII, 1951, pp. 571-574; S. Muñoz Iglesias, *El llamado sentido típico no es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario*, dans *Estudios Bíblicos*, XII, 1953, pp. 159-183; M. de Tuya, *El sentido típico del Antiguo Testamento es « verdadera y estrictamente » sentido de la Biblia*, dans *C. Tom.*, LXXX, 1953, pp. 625-661; J. A. Oñate, *El llamado sentido típico es estrictamente sentido bíblico viejo-testamentario?* dans *Est. Bibl.*, XIII, 1954, pp. 185-197; A. Fernández, *Sensus typicus, sensus plenior*, dans *Biblica*, XXXIII, 1952, pp. 526-528; *Sentido plenior..., ibid.*, XXXIV, 1953, pp. 308-312; *Apostillas relativas a los sentidos bíblicos, ibid.*, XXXVII, 1956, pp. 184-198, aux pp. 188-190.

(2) Voir ma communication au Congrès de Bruxelles-Louvain, *op. cit.*, pp. 91-94, et déjà l'exégète protestant Hofmann d'après Coppens, *Les Harmonies...*, p. 30 note 44. Ainsi le sens typique est inspiré d'inspiration « dramatique » en tant qu'il réside dans le type historique, d'inspiration « scripturaire » en tant qu'il est exprimé dans le texte biblique; cette distinction me paraît être la seule issue du cercle vicieux où s'est enfermée cette discussion. Et comme ces deux analogués de l'inspiration ont concouru (avec l'inspiration « oratoire ») à produire la « Bible », je dirais que le sens typique relève vraiment et totalement de l'inspiration « biblique » au sens large (cf. ma communication, p. 91).

(3) P. de Ambroggi, *I sensi biblici. Direttive e studi recenti*, dans *La Scuola Cattolica*

en somme du sens littéral ou verbal, qui exploite le symbolisme des mots, et il reste bien distinct du « sens réel typique » où l'accent est mis sur la réalité historique avant de l'être sur le symbolisme. Du point de vue de Dieu, on peut dire certes que le type n'est posé dans l'existence que pour signifier une réalité à venir; mais la différence éclate quand on considère son interprète humain : celui-ci sait que le symbole réel, geste ou vision, signifie quelque chose, tout comme un mot de son vocabulaire, même s'il ne perçoit pas le dernier secret de cette signification. Au contraire il ne sait pas que cet événement qu'il raconte, ce personnage dont il parle, aura une réplique dans la suite de l'histoire du salut et que sa principale raison d'être est de la préparer. Il perçoit certes la valeur religieuse de ce personnage ou de cet événement, l'abnégation héroïque d'Abraham prêt à immoler son fils pour Dieu, la force d'alimentation spirituelle qui donne à la manne de nourrir le peuple de Dieu, mais il ne perçoit pas que cette valeur religieuse se retrouvera plus tard et éminemment dans un autre personnage concret, Jésus s'immolant sur la croix à la volonté de son Père, ou dans un autre événement concret, la nourriture eucharistique distribuée aux fidèles. Nous touchons ici du doigt ce qui est spécifique du sens typique et le distingue du sens plénier : il est la correspondance voulue par Dieu, exprimée dans son Écriture, entre deux réalités concrètes qui ont chacune leur existence historique propre et qui dès lors se distinguent, voire s'opposent, tout en se correspondant : Manne et Eucharistie, Arche de Noé et Baptême, Serpent d'airain et Jésus en croix; le type et son antitype. Il y a bien une valeur religieuse commune entre ces deux réalités, et qui soutient leur correspondance, mais précisément c'est un élément de lien, de continuité où ne se rencontre plus l'opposition existentielle des deux réalités concrètes mais plutôt leur communion essentielle dans une même valeur de salut, encore qu'à des degrés divers, inchoatif et accompli, imparfait et parfait, incomplet et plénier. C'est là, en effet, sur ce plan continu de la valeur religieuse que se situe le sens plénier, tandis que c'est entre les deux plans d'existence ancienne et nouvelle que joue le sens typique.

Équilibre délicat de la distinction dans la corrélation qu'il faut se garder de compromettre par des assimilations simplistes. Ainsi quand on dit que le mot est lui aussi une réalité posée par Dieu dans l'histoire et peut donc être l'objet d'un certain « typisme verbal » (1), on emploie

LXXVIII, 1950, pp. 444-456, à la p. 449; *I sensi biblici : proposte per chiarire la terminologia, ibid.*, LXXX, 1952, pp. 230-239, aux pp. 232 s.

(1) J. Coppens, dans *Problèmes et méthode...*, p. 13; *Nouvelles réflexions...*, pp. 5 s. Cf.

le mot « type » avec une imprécision qui abandonne sa spécificité biblique et conduit à tout brouiller. Il est certes bon de reconnaître que le mot a une valeur objective distincte de la pensée subjective qu'il exprime, je l'ai fait moi-même plus haut, et il est certain que tel mot pourra être repris par Dieu dans la suite de la Révélation avec une plus-value de sens : c'est ce qui fonde le sens plénier. Mais le deuxième texte ne se dressera pas en face du premier comme un fait d'histoire en face d'un autre fait d'histoire, ainsi qu'il en va du type; il n'ajoutera pas par lui-même ce nouvel événement de salut qui est l'apport spécifique de la réalisation typologique. Il reflétera sur le plan de la pensée cet apport neuf qui se sera produit sur le plan de l'histoire. La plus-value qu'il comporte dans les mots repris par Dieu résulte d'une étape nouvelle dans le déroulement du salut; il ne crée pas par lui-même cette étape. La plénitude du texte rejaillit de l'accomplissement typologique; elle le suit et l'accompagne, elle n'est pas cet accomplissement. Le sens plénier suit et accompagne le sens typique; il ne lui est pas identique (1).

Des exemples vont nous aider à mieux saisir ces interférences délicates. La distinction de ces deux sens se manifestera du fait qu'ils ne vont pas toujours de pair; leur association souple peut se traduire de façon variable. Nous allons examiner successivement des cas où un sens typique ne s'accompagne pas de sens plénier, d'autres où sens typique et sens plénier sont associés, d'autres enfin où un sens plénier ne s'accompagne pas de sens typique.

Cas de sens typique sans sens plénier. Soit l'épisode d'Abraham montant au pays de Moriyya pour y offrir en holocauste son fils que Dieu réclame (*Gen.*, XXII, 1 ss.). Une constante tradition chrétienne reconnaît là un type du sacrifice du Calvaire : à l'autre extrémité de l'histoire du Salut, un autre Père immolera un autre Fils. Entre ces deux épisodes qui se font pendant, l'un inchoatif et même inachevé puisque Yahvé se contenta du bon vouloir d'Abraham, l'autre consommé dans la mort de Jésus, il existe une correspondance profonde et mystérieuse qui réside dans leur valeur commune de rédemption par l'acceptation totale et inconditionnée du vouloir divin, et

J. M. Bover, *Tipología verbal*, dans la XII Semana Biblica Española, Madrid, 1953, pp. 325-337; A. Fernández, *Sentido plenior...*, dans *Bibl.*, XXXIV, 1953, aux pp. 312-314; *Nota referente a los sentidos de la S. Escritura, ibid.*, XXXV, 1954, pp. 72-79, aux pp. 72-74.

(1) Quoi qu'il en soit de sa rédaction laborieuse et contournée, F. X. Patrizi (*Institutio de interpretatione Bibliorum*, 2e éd. Rome, 1876, ch. XII et XIII, notamment p. 2131, § 360) me paraît avoir fort bien perçu cette distinction et cette connexion du *sensus spiritalis rerum* (notre sens typique) et du *sensus spiritalis verborum* (notre sens plénier). Et cela sans tomber dans la logomachie du « typisme verbal ».

sous la forme précise d'un fils sacrifié par un père. Pour les acteurs du drame du Morriyya et pour son premier rédacteur, cette valeur opérait déjà de façon inchoative; ils comprenaient l'engagement total qu'exige le service de Dieu. Pour le lecteur chrétien qui connaît le dénouement du Golgotha, cette valeur prend sa vraie dimension; elle trouve enfin sa réalisation parfaite et efficace. Et d'autre part il comprend mieux la voie du salut par la croix en apprenant que dès l'aurore de l'histoire sainte Dieu a formé à cette exigence le Patriarche du peuple élu.

Où réside ce sens typique? Dans le texte qui donne à cet épisode historique son existence littéraire et biblique, donc dans les mots de ce texte, mais non pas dans tous ces mots. C'est l'ensemble du texte qui campe la situation où réside le type, et porte donc le sens typique; non son détail qui est en quelque sorte accessoire et a joué tout son rôle quand il a aidé à peindre le tableau. Il serait vain de chercher un sens profond, « plénier », à chacun des détails qui composent cette scène, l'âne, les deux serviteurs, le feu, le couteau. Le tenter serait verser dans l'allégorie au mauvais sens du terme, qui est une caricature de la typologie. Non, la plupart des mots d'un tel texte, outre le sens typique qu'ils supportent globalement et de façon indirecte, n'ont que leur sens littéral premier ou sens historique, perçu par l'écrivain; ils étoffent collectivement un sens typique, ils n'ont pas de sens plénier.

Il faudrait dire la même chose de tous les autres types que l'on pourrait examiner. Que ce soit l'Arche de Noé, la Manne, le Serpent d'airain, que sais-je encore, on ne cherchera pas dans les dimensions de l'arche, son bois, son bitume, ni dans l'aspect granuleux de la manne, ni dans les « serpents brûlants » dont la morsure est guérie par la vue du serpent d'airain, des sens mystérieux et « pléniers »; ces détails n'ont que leur sens historique sur lequel se greffe le sens typique de la réalité d'ensemble qu'il aident à décrire.

Cas de sens typique avec sens plénier. Mais pour que cette greffe soit possible, c'est-à-dire pour que la situation présentée par l'ensemble du texte reçoive cette valeur d'anticipation religieuse qui constitue le type, ne faut-il pas tout de même que quelques paroles du texte expriment directement cette valeur fécondante? Assurément si; et nous allons rencontrer maintenant le cas où le sens typique s'accompagne d'un sens plénier. Il s'agira de mots privilégiés, qui sont au centre de la scène, portant la signification profonde du type, et sont appelés de ce fait à être repris dans la suite de l'Écriture pour exprimer

l'antitype et sa connexion avec le type. En même temps que la réalité ancienne s'éclairera du parallèle accompli que Dieu lui donnera dans l'économie nouvelle, ces mots-là recevront en eux-mêmes un approfondissement de sens qui, non seulement aidera à exprimer la réalisation nouvelle, mais encore fera découvrir l'intention divine qui présidait déjà à l'ébauche ancienne.

Revenons au sacrifice d'Isaac. Parmi tous les mots qui composent le tableau, il en est qui ont valeur de mots-clés. « Prends ton fils, ton unique, que tu chéris, Isaac... et tu l'offriras en holocauste » (*Gen.*, XXII, 2). Cette parole qui donne le sens de la scène ne reçoit-elle pas une nouvelle valeur quand le même titre d'ἀγαπητός est décerné au Christ par la voix céleste du Baptême, ou de la Transfiguration, et que l'épître aux Hébreux, XI, 17-19, voit un « symbole » dans cet ancien sacrifice du μονογενής, dépositaire des promesses et épargné en gage de la future résurrection des morts? Puisque Dieu s'exprime ainsi dans le N.T., ne songeait-il pas déjà, quand il interpellait Abraham, à ce vrai fils unique que l'écrivain sacré ne soupçonnait certes pas? Ne gravait-il pas les premiers traits de son dessein mystérieux en choisissant à travers cet homme les paroles mêmes qu'il remettrait plus tard sous la plume d'autres interprètes? Écoutons-le donc dire à Abraham (*Gen.*, XXII, 12 et 16) : « Tu n'as pas épargné ton fils, ton unique », et faire écrire ensuite par saint Paul aux Romains (VIII, 32) : Dieu « n'a pas épargné son propre fils mais l'a livré pour nous tous » : ne sentons-nous pas que le texte ainsi repris sous la motion divine se gonfle d'une plénitude qui n'est pas le seul fait de la réalisation christologique contemplée par l'Apôtre mais qui rejaillit sur la vieille ébauche? Dieu en y faisant écrire une parole qu'il reprendrait plus tard, nous a enseigné que dès les origines du salut il préparait le cœur de son peuple au vrai et unique sacrifice.

Ces sens pléniers qui accompagnent le sens typique dans certains mots majeurs et comme privilégiés, nous en trouverions aisément des exemples à propos de tous les types. Dans l'épisode de la Manne, ce sera cette expression de « pain venu du ciel » (*Ex.*, XVI, 4) qu'exploitera saint Jean (*Jo.*, VI, 32 ss.) pour enseigner que l'Eucharistie est le corps spirituel du Christ descendant de sa gloire pour nourrir ses fidèles; ou bien cette parole « celui qui avait recueilli beaucoup n'eut rien de trop, et celui qui avait peu recueilli ne manqua de rien » (*Ex.*, XVI, 18) que Paul utilise (*II Cor.*, VIII, 15), de façon un peu large il est vrai, pour marquer l'égalité que la charité doit faire régner entre les chrétiens. Du Serpent d'airain c'est le thème d'être « élevé » sur un « étendard » que Jean (III, 14) reprendra pour souligner dans la

crucifixion de Jésus cette élévation au-dessus de terre où il voit le prélude de sa glorification (VIII, 28; XII, 32). Du signe de Jonas ce sont les trois jours et trois nuits d'engloutissement (*Jonas*, II, 1) qui trouveront leur réalisation mystérieuse dans l'ensevelissement de Jésus (*Mt.*, XII, 40).

Cas de sens plénier sans sens typique. Les cas de sens plénier que nous venons de passer en revue s'appuient sur un sens typique. Peut-il y en avoir qui se présentent sans cet appui? C'est le troisième cas que j'ai annoncé et qu'il nous faut examiner.

Nous avons dit que le sens plénier explicite une certaine valeur spirituelle qui se développe de façon continue au cours de la Révélation et s'épanouit dans le Nouveau Testament. Cette valeur spirituelle a pu s'exprimer dans l'Ancien Testament par le moyen d'une réalité historique, concrète, d'un type comme nous venons d'en voir. Mais elle a pu aussi s'affirmer par elle-même, sans une telle réalité. Je songe à des notions, ou énoncés abstraits en quelque sorte, qui peuvent être d'ordre moral, religieux ou proprement théologique.

1. Soit les notions de péché, de justice, de loi, ou des énoncés comme ceux du Décalogue : « Tu ne jureras pas, tu ne tueras pas, tu ne commettras pas d'adultère. » Il paraît clair que de telles notions prennent une valeur nouvelle quand elles sont maniées par saint Paul à la lumière du salut dans la foi au Christ crucifié, et que ces énoncés atteignent leur portée plénière quand ils sont repris par Jésus dans le sermon sur la montagne : « On vous a dit... moi je vous dis », « je ne suis pas venu abolir la loi ou les prophètes, mais les accomplir » (*Mt.*, V, 17), πληρῶσαι, c'est-à-dire amener à sa plénitude. Or qui oserait dire que le péché ou la justice de l'Ancien Testament étaient les « types » du péché et de la justice dans le Nouveau Testament? Il leur manque cette existence historique concrète que nous avons reconnu être l'élément spécifique du type. Et pourtant ces notions, ces énoncés ont véritablement bougé, objectivement grandi en passant de l'économie ancienne à la nouvelle.

2. Il en va de même pour des notions religieuses comme celles de salut, d'héritage, de délivrance, de pardon, de grâce, de gloire. Elles ont leur sens pour les anciens psalmistes, sens clair et même sens profond, où les intuitions du cœur prolongent celles de l'entendement. Mais même ainsi dilatées, elles n'ont pas encore cette saveur radicalement neuve que leur vaudra d'être repensées après l'œuvre du Christ. Ici encore accroissement, plus-value, sens plénier, mais sans cette oppo-

sition tranchée de deux réalités concrètes se faisant vis-à-vis dans le déroulement de l'histoire.

3. Et j'en dirai autant de notions théologiques au sens étroit du terme, telles que Esprit, Sagesse, Fils de Dieu... L'Esprit de Yahvé qui descend sur les prophètes n'est pas le « type » de l'Esprit accordé par Jésus à ses fidèles, la sagesse de l'Ecclésiastique n'est pas le « type » de celle que Paul nous dit incarnée en Jésus (*I Cor.*, I, 24-30). Et pourtant ces notions reçoivent sous la plume des théologiens du N. T. une portée qui dépasse de beaucoup ce que pouvaient entrevoir les anciens écrivains bibliques dans leurs aspirations les plus intenses, une portée radicalement renouvelée par le fait du Christ.

Ce sont bien là des sens pléniers, mais ce ne sont pas des sens typiques. Ce sont des sens pléniers, je le redis pour ceux qui répondent à tous ces exemples : oui, accroissement de sens mais survenu après coup et qui n'intéresse nullement le premier texte! Comme si Dieu n'avait pas écrit ce premier texte, dirigé le choix de cette notion qu'il se réservait de féconder plus tard, et ainsi semé dès le principe, par delà la pensée de son interprète mais dans ses mots, les germes d'où la croissance de sa Révélation ferait jaillir les fleurs et les fruits mûrs!

Mais ce ne sont pas des sens typiques, puisqu'ils comportent l'accroissement continu et homogène d'une notion, non la surgie d'un personnage ou événement nouveau qui reprend l'ancien en s'opposant à lui.

Ici toutefois une réserve s'impose. Il n'est pas exact, et il n'est pas possible, que cet accroissement des notions se soit produit sans qu'il y ait eu quelque chose de neuf sur le plan de l'histoire (1). Cet élément neuf, nous l'avons dit, c'est le fait du Christ. L'Incarnation, la Mort et la Résurrection du Fils de Dieu, l'instauration en lui du Règne de Dieu, du salut messianique, de l'ère eschatologique de l'Esprit : voilà l'événement capital qui accomplit toutes les préparations de jadis et qui renouvelle tout en plénitude. C'est sur le plan radicalement neuf de cette « re-création » que les valeurs de l'ancienne création s'exhaussent et s'accomplissent. On doit donc dire que, à défaut de types particuliers, les notions morales, religieuses, théologiques dont nous venons de parler relèvent d'une vaste typologie d'ensemble et en reçoivent leur sens plénier. Toute l'économie ancienne peut être considérée comme un Type unique mais complexe et ramifié,

(1) A prendre, bien entendu, le sens plénier de la façon formelle et spécifique que nous avons dite, non simple prise de conscience meilleure telle qu'en peut être l'objet n'importe quel texte humain, mais accroissement objectif de signification apporté par l'action de Dieu dans la suite de l'histoire et du texte qui la reflète.

dont les composantes sont les types particuliers, non seulement des faits et des personnages comme nous l'avons dit, mais encore des institutions, telles que les codes du Décalogue ou de la Loi, le Temple et son culte, la Monarchie, etc... En face de ce Type global avec ses ramifications multiples surgit, sous la main de Dieu, l'Antitype de l'Économie nouvelle avec ses faits, ses personnages, et aussi ses institutions de loi nouvelle, culte nouveau, règne nouveau, le tout étant centré sur le Christ.

Il pourrait être intéressant d'apprécier selon cette manière de voir la vieille et traditionnelle classification du sens spirituel ou typique en « allégorique », « tropologique » et « anagogique ». Il me semble que la première catégorie équivaut à notre sens typique proprement dit, tel qu'il a été défini plus haut, tandis que la deuxième répondrait assez bien à ce que nous venons d'appeler le sens plénier des notions morales ou religieuses. J'insisterais moins pour trouver un correspondant moderne à la troisième catégorie, le sens anagogique. Je crains en effet qu'il ait été imaginé par une théologie qui comprenait encore mal l'eschatologie, et la restreignait à la vie éternelle qui suivra la Parousie. Pour nous qui considérons l'Eschatologie comme déjà inaugurée par le Christ, il n'y a plus les mêmes raisons de faire un sort spécial aux réalités proprement célestes, qui ne seront en somme que la fixation définitive du salut déjà commencé.

Au reste, ces catégories médiévales ne sont plus tout à fait seyantes et peuvent être avantageusement remplacées par d'autres. Le P. Daniélou a fait en ce sens une tentative qui a son intérêt (1). Quoi qu'il en soit du détail de ses déterminations, je pense qu'il a foncièrement raison de ramener tout sens typique — et j'ajoute tout sens plénier — à être christologique. C'est le Christ qui apporte à l'ancienne économie son accomplissement décisif; c'est en lui que Dieu ajoute à sa Révélation la plus-value objective des événements — sens typique — et des notions — sens plénier — où s'exprime cette Révélation.

Ceci pose une question accessoire : Sens plénier et sens typique ne se rencontrent-ils que dans l'Ancien Testament éclairé par le Nouveau? Ne peut-on les trouver à l'intérieur de l'Ancien ou à l'intérieur du Nouveau? En principe ceci est également possible, dans la mesure où chacune de ces tranches de l'histoire du salut comporte elle-même une certaine épaisseur avec des couches successives qui se préparent

(1) J. Daniélou, *Les divers sens de l'Écriture dans la tradition chrétienne primitive*, dans *Eph. Th. Lov.*, XXIV, 1948, pp. 119-126; critiqué par J. Coppens dans *Les harmonies...*, pp. 87 s.; *Nouvelles réflexions...*, p. 7.

et se reprennent l'une l'autre. C'est ainsi que l'Exode, délivrance d'Égypte, peut être envisagé comme un type du Retour d'exil, délivrance de Babylone (1), et que certaines des formules qui expriment la première peuvent recevoir un sens plénier quand elles sont reprises à propos de la seconde. De même on pourrait dire que les notions de grâce ou d'Esprit divin reçoivent dans les derniers livres de l'Ancien Testament une portée qu'elles n'avaient pas dans les livres plus anciens, cela de par l'intervention de Dieu qui a fait progresser la révélation de salut et ajouté entre temps, dans ses actions et dans ses paroles, quelque chose de neuf.

Cependant ces progrès sont peu de chose par rapport au passage décisif qui s'opère dans le Christ. Ce ne sont que des degrés progressivement plus élevés dans une montée continue, tandis que le fait du Christ constitue un saut décisif, un recommencement radical, le passage à un plan nouveau qui ne continue l'ancien qu'après un changement vertical de niveau (2). On n'est pas seulement à un degré supérieur que pourraient suivre d'autres degrés encore; on est passé dans un ordre définitif, on a changé de monde (3). En face de cette étape décisive où Dieu a « fait toutes choses nouvelles » (*Apoc.*, XXI, 5), les étapes antérieures représentent une seule et même tranche d'histoire qui est celle des choses anciennes, et il vaut mieux ne pas y gaspiller les sens typique et plénier, mais les réserver au seul accomplissement qui compte vraiment, celui qu'apporte le Christ.

Quant au Nouveau Testament la même réserve me semble s'imposer, encore que la situation soit inverse. Il est tout entier jailli de cet accomplissement apporté par le Christ. En son Fils, Dieu a tout donné. Que peut-on attendre encore d'autre qui accroisse substantiellement ce don (4)? Sans doute la richesse du Christ n'a-t-elle pas été assimi-

(1) Cf. J. Coppens, *Les harmonies...*, p. 93; J. Daniélou, *Sacramentum futuri*, Paris, 1950, pp. 131-134; S. Amsler, *Prophétie et Typologie*, dans la *Revue de Théologie et de Philosophie*, 3e série, III, 1953, pp. 139-148.

(2) Ceci est bien mis en valeur par H. de Lubac, *Sens spirituel*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XXXVI, 1949, aux pp. 568 ss.

(3) Là est en somme l'apport spécifique de Jésus-Christ : moins des doctrines nouvelles qu'un renouveau créateur qui réalise, cristallise, accomplit toutes les préparations anciennes. Des découvertes comme celles de Qumrân pourront multiplier les contacts de pensée entre le christianisme et le judaïsme contemporain; elles ne retrancheront rien de la vraie originalité de Jésus qui a été de nouer tout cela en sa personne sur le plan de l'existence, faisant déboucher l'histoire dans l'eschatologie.

(4) Voir en ce sens F. X. Patrizi, *op. cit.*, ch. XI, qu. III, pp. 199-203. Il précise qu'il prend le N. T. comme expression de la *Nouvelle* Alliance, après la mort du Christ et l'avènement de l'Esprit. Auparavant en effet, il peut s'y trouver des données qui relèvent encore de l'ancienne économie. C'est seulement ainsi que je concéderais à J. Sailer, *Über Typen im Neuen Testament*, dans la *Zeitschrift für katholische Theologie*, LXIX, 1947, pp. 490-496, aux pp. 490-491, de voir dans le baptême de Jean un « type » du baptême chrétien.

lée en un jour; il a fallu du temps pour en prendre possession. Le Nouveau Testament lui-même a une certaine épaisseur, où l'on progresse des paroles archaïques des Synoptiques, ou de la christologie primitive des Actes des Apôtres, à la théologie élaborée d'un saint Paul ou d'un saint Jean. Mais ce développement n'est que la prise de conscience d'un don reçu une fois pour toutes, ce « mystère de Dieu » (1) qu'est le Christ, « dans lequel se trouvent, cachés, tous les trésors de la sagesse et de la connaissance » (*Col.*, II, 2 s.). Ce n'est pas un enrichissement que Dieu procurerait à sa Révélation par des faits substantiellement nouveaux. Il manque donc à ce développement qui s'observe à l'intérieur du Nouveau Testament l'élément de reprise objective qui est spécifique des sens typique et plénier (2). On énerve la vraie valeur de ceux-ci, et on se voue à tout brouiller, quand on les trouve à tout propos, même quand font défaut leurs caractères essentiels. Pour ma part, je me refuse à appeler « sens plénier » ces applications des paroles de Jésus par les divers évangélistes (3) qui ne sont que des approfondissements subjectifs d'une pensée infiniment riche; de même que je conteste la valeur de « types », non seulement à des personnages évangéliques comme Lazare et le mauvais Riche (4), qui ne sont que des symboles, objets du sens littéral, mais même aux actions symboliques de Jésus telles que la multiplication des pains (5).

IV. — Définition du sens plénier

A la suite de ces réflexions nous devrions pouvoir serrer de plus près la vraie nature du sens plénier et les critères qui le font reconnaître.

Puisqu'il a prêté à tant d'équivoques, un bon moyen de préciser ce qu'il est sera d'exclure *ce qu'il n'est pas*. Le sens plénier n'est pas

(1) Cf. S. del Paramo, *El « Misterio » Paulino y el sentido literal pleno*, dans la XV Semana Biblica Española, Madrid, 1955, pp. 247-266.

(2) Ceci vaut a fortiori pour les approfondissements qui apparaîtront après la clôture du N. T., grâce à la réflexion théologique. Voir ma critique de l'ouvrage de R. E. Brown, dans la *RB.*, 1956, pp. 286-287, où je propose de parler en ce cas de sens conséquent « explicatif ». Mais je n'écrirais plus les ll. 12-15 de la p. 287, où j'admettais des cas de vrai sens plenier à l'intérieur du N. T.

(3) Cf. J. Coppens, *Problème et méthode...*, pp. 18 s.

(4) Cf. J. Coppens, *Nouvelles réflexions...*, p. 5.

(5) Cf. Th. Barrosse, *The Senses of Scripture and the Liturgical Pericopes*, dans *CBQ.*, XXI, 1959, pp. 1-23, aux pp. 13 s.; J. Schildenberger, *Vom Geheimnis des Gotteswortes*, pp. 440 ss. En fait ces actions renferment plutôt un « sens symbolique réel », comme dit de Ambroggi (cf. supra, p. 177). De plus, l'intention qui suscite de tels gestes relève de l'inspiration « à agir » ou « dramatique », de même que la portée première des paroles de Jésus dont les écrivains du N. T. prendront peu à peu meilleure conscience relève (analogiquement!) de l'inspiration « oratoire ». On serait plus fidèle à l'objet formel précis de l'inspiration « scripturaire », et on éviterait bien des confusions, si on maintenait les sens typique et plénier dans les limites du *texte* sacré, qui se reprend et se commente lui-même.

ce sens plus profond que le premier auteur entrevoit lui-même, par delà sa perception claire, dans une sorte d'intuition obscure, objet « d'intention » plus que d' « attention », comme dit le P. Gribomont. Ce sens profond existe, il est même très important, car cette frange subjective de sublimation, plus religieuse que rationnelle, est comme l'amorce des approfondissements objectifs que Dieu se réserve d'apporter plus tard. Il est donc légitime de vouloir lui faire sa place dans les classifications herméneutiques; mais c'est sous le sens littéral premier qu'il faut le ranger, dans le halo diffus qui entoure la pensée claire, et qui ne se sépare d'ailleurs de celle-ci que par degrés insensibles.

Le sens plénier n'est pas non plus la compréhension meilleure qu'un autre que l'auteur peut avoir de son texte, parce qu'il a un esprit plus pénétrant et découvre dans la valeur objective des mots plus que n'a atteint la perception subjective de l'écrivain. Cette valeur objective des mots est réelle; elle est même très importante. C'est elle qui permet à Dieu de prévoir dans le texte plus que n'y voit l'auteur humain, fondant ainsi le sens plénier. Mais précisément cette intention divine suivie d'une reprise ultérieure est requise pour que se réalise cette « plénitude » spécifique qui est propre à la Bible. Tant que la pénétration plus profonde du texte ne résulte que de l'intervention d'un autre esprit humain, voire d'une évolution naturelle du langage et de la culture, il n'y a que développement par l'extérieur, non inclus dans l'intention première du texte et donc non garanti, qui ne mérite pas le nom de sens plénier. Tous les écrits de toutes les littératures humaines sont susceptibles de tels approfondissements, applications ou développements, et d'autant plus qu'ils sont plus prégnants de génie poétique ou philosophique. Nous nous garderons pourtant de leur prêter un « sens plénier », car il leur manque cette circonstance exceptionnelle et proprement divine d'une même pensée souveraine qui a présidé à l'évolution du texte, le faisant écrire en vue d'un épanouissement futur, puis commentant cet épanouissement par référence au premier texte. Il est certes possible de dégager du texte de l'Écriture des applications qui n'y sont pas incluses, même à titre implicite, mais ces surcharges ingénieuses ne sont que des sens « accommodatices », qui ne sont même plus « scripturaires ».

A plus forte raison ne doit-on pas confondre le sens plénier avec le sens conséquent selon son acception technique de sens déduit de l'Écriture par une argumentation rationnelle (sens conséquent illatif). Séparé du donné révélé par l'intervention hétérogène de la raison, un tel sens ne peut prétendre avoir été tiré de l'Écriture par Dieu lui-même, comme il en va du sens plénier. En fait il n'est même pas

directement scripturaire. Que si au contraire on appelle sens « conséquent » celui qui se dégage par simple comparaison des textes scripturaires, il se rapproche assurément du sens plénier (1). Encore faut-il distinguer : si la comparaison est exprimée dans le N. T., par Dieu lui-même, on a vraiment un sens plénier et il vaut mieux l'appeler tel; si au contraire elle est instituée plus tard, par la réflexion théologique, le sens ainsi dégagé n'est plus proprement plénier ni directement scripturaire (cf. *supra*) et on pourra lui réserver le nom de sens « conséquent explicatif ».

De ces comparaisons négatives résulte aisément une *définition positive :* nous appellerons « sens plénier » l'accroissement de signification objective que reçoivent des paroles de l'Ancien Testament lorsqu'elles sont reprises dans le Nouveau à la lumière de la réalisation typologique apportée par le Christ. Ce sens plénier, que dégage le sens littéral du texte du Nouveau Testament, se trouve implicitement mais réellement dans celui de l'Ancien, inconnu de l'auteur humain encore qu'il prolonge son intuition obscure, mais connu de Dieu qui le veut par avance dans les possibilités objectives des mots choisis, si bien qu'il est proprement scripturaire. Le sens plénier se rattache nécessairement au sens typique, de façon directe ou indirecte suivant qu'il se présente dans l'énoncé d'un type particulier, ou au contraire dans une notion qui relève d'une façon générale de la typologie accomplie dans le Christ.

Le sens plénier a en commun avec le sens typique de refléter une même démarche divine par laquelle les ébauches de l'ancienne économie, réalités historiques et rédactions littéraires, trouvent un accomplissement parfait dans les réalités et les rédactions de l'économie nouvelle. Il s'en distingue parce qu'il se situe sur le plan des valeurs abstraites du langage, notions et énoncés, tandis que le sens typique se fonde sur des réalités concrètes, personnages ou événements. De là vient la différence dans le mode de la transposition : pour le sens typique le passage d'un plan d'existence à un autre plan d'existence, dont les réalités respectives se correspondent en s'opposant, d'où un profil de ligne brisée qui relie ces deux plans par le saut brusque d'un événement décisif : la venue du Christ. Pour le sens plénier, un progrès sur le plan des essences, par approfondissement de notions dont le nouvel usage reprend l'ancien plus qu'il ne s'y oppose, d'où le profil d'une ligne continue dont la montée est progressive (2).

(1) Cf. J. Coppens, *Les harmonies...*, p. 74, et mieux *Nouvelles réflexions...*, p. 14; R. E. Brown, *op. cit.*, p. 121.

(2) A. Fernández (*Bibl.*, 1956, p. 191) ne voit pas les choses de cette façon et c'est pour-

Deux lignes étroitement solidaires et pourtant distinctes. Deux trajets à ne pas dissocier mais à ne pas confondre. Il me semble que bien des discussions contemporaines sont venues de ce que les divers esprits en présence se sont montrés plus sensibles, tantôt à l'une de ces lignes, tantôt à l'autre. Les uns insistent de préférence sur la transposition dans ce qu'elle a de coupure brusque et décisive entre les deux économies: ainsi le P. de Lubac, qui ne parle dès lors que du sens typique et n'a pas besoin du sens plénier, ainsi encore Mgr Coppens qui, dans la mesure où sa pensée est perceptible, tend plutôt à ramener le sens plénier vers le sens typique. D'autres ressentent davantage la continuité homogène qui relie les deux économies, d'où leur tendance à ramener le sens typique vers le sens plénier, comme le P. Gribomont, ou encore à les associer tous deux dans un seul sens littéral « évolué », comme dom Charlier (1). De chaque côté sont mises en œuvre de justes perceptions. Le mieux serait, sans les sacrifier, de les combiner harmonieusement en recevant ces deux sens avec les relations équilibrées et délicates que nous avons tâché de définir.

V. — Critères

Les conditions requises pour qu'il y ait sens second, typique ou plénier, et donc les critères qui permettront de le déterminer, se dégagent aisément de ce qui vient d'être dit. Je les résumerai en deux mots : homogénéité et reprise.

Il faut d'abord que le sens second soit *homogène* au sens premier, le prolonge selon sa propre ligne. Dieu ajoute à ce qu'il a éclairé dans l'esprit de son premier interprète, mais ce n'est pas pour dénaturer ses paroles en leur faisant dire tout autre chose (2). Un lien organique rattache l'accomplissement à l'ébauche, la plante évoluée au germe, l'antitype au type. Et si nous y regardons de près, c'est par le sens plénier et grâce à lui que s'établit cette continuité homogène. Du point

quoi sans doute il maintient, outre le sens plénier, un sens « littéral-typique » (*ibid.*, p. 187-190) qui me paraît superflu, car il se ramène selon moi au sens plénier.

(1) Dom C. Charlier, *La lecture sapientielle de la Bible*, dans *La Maison-Dieu*, n° 12, 1947, pp. 14-52; *La lecture chrétienne de la Bible*, Maredsous, 4e éd. 1951, pp. 321-326; *Typologie ou Évolution. Problèmes d'exégèse spirituelle*, dans *Esprit et Vie*, Maredsous, n° 8, nov. 1949, p. 578-597.

(2) Dieu a pu toutefois autoriser chez les auteurs du N. T., chez Paul par ex., un usage très libre des textes de l'A. T., qui transforme, voire déforme, leur sens premier. Exégèses abusives pour notre sens critique, mais qui relèvent d'un genre littéraire connu dans le judaïsme d'alors. Si la transformation est telle que l'homogénéité vient à disparaître, on ne parlera plus de découverte d'un sens plénier, mais d'énoncé d'un sens nouveau qui a l'autorité de l'inspiration du N. T. Cf. J. Schmid, *Die alttestamentlichen Zitate bei Paulus und die Theorie vom Sensus plenior*, dans la *Biblische Zeitschrift*, n. f. III, 1959, pp. 161-173.

de vue de l'existence historique il y aurait plutôt diversité et opposition entre le type et son antitype. Que de dissemblance entre le bateau bitumé qui voguait sur les eaux du déluge et les quelques gouttes qui coulent sur le front d'un nouveau-né! Ce qui établit un lien profond entre deux réalités que séparent tant de circonstances, c'est la signification religieuse qu'elles revêtent toutes deux dans le message de la Révélation, par les mots inspirés qui, après avoir peint le type, l'évoquent en peignant l'antitype. Arche de Noé et Baptême sont présentés tous deux dans l'Écriture comme un salut par l'eau : c'est cette valeur qui les relie. Entre le sens littéral premier du récit du déluge, un sauvetage de la mort universelle opéré par Dieu à travers les eaux, et le sens littéral premier des textes sur le baptême chrétien, la délivrance de la mort universelle par l'union de foi à la Croix du Christ au moyen d'une plongée symbolique, il y a une connexion mystérieuse mais réelle, établie par Dieu, qui s'exprime par le sens plénier sur le plan du texte, et fonde le sens typique sur le plan de l'histoire.

Cette continuité homogène du sens plénier avec le sens littéral premier devrait dissiper la crainte d'un retour à la pluralité de sens littéraux. Car cette pluralité, si on ne l'entend pas de sens conséquents ou accommodatices qui ne sont plus scripturaires (1), vise des sens disparates, équivoques, source de confusion qu'on estime à juste titre indigne de la Parole de Dieu. Or il n'y a ici rien de tel. Le sens plénier, qui est bien un sens littéral encore que « second », est identique en substance au sens littéral premier. Il lui ajoute bien une plus-value mais qui était déjà incluse dans la valeur objective de la notion engagée, bien qu'échappant à la perception subjective de l'auteur. Ce qu'il y a d'objectivement neuf, qui dépassait nécessairement celui-ci, c'est l'événement ultérieur qui se situe sur le plan de l'existence historique. Mais l'approfondissement du sens qu'éclaire cette réalisation plus parfaite, se situe lui sur le plan de l'essence : il était déjà présent dans la notion objective prise en soi, telle que Dieu la concevait selon toutes ses virtualités quand il faisait écrire le premier texte; il n'est donc pas vraiment nouveau, sinon pour l'homme dont la connaissance limitée par le temps ne l'apercevait pas encore. Et si, au point de vue de la psychologie humaine, nous devons le distinguer du premier au titre de « sens littéral second », du point de vue de Dieu et de son Livre Saint, nous pourrons dire que c'est bien le même sens littéral, dont le relief interne n'empêche pas la foncière unité.

(1) Or ce sont de tels sens qu'ont envisagés S. Augustin, et à sa suite S. Thomas; cf. *La Prophétie*, p. 356.

Tout ce que nous venons de dire a déjà mis en œuvre la deuxième condition qui est un deuxième critère : celui de la *reprise*. Dieu seul est capable de féconder sa Révélation par des préparations d'histoire ou de langage qu'il couronne lui-même en des réalisations supérieures. Encore faut-il qu'il l'ait fait, et qu'il nous ait donné le moyen de le savoir. Ce n'est pas à nous de décider de ses desseins et d'imposer à ses gestes ou à ses paroles des significations typiques ou plénières qu'il ne leur a nullement données. Puisqu'il s'agit du « Mystère » de salut, dont les secrets ne relèvent que de lui, le seul moyen, élémentaire et indispensable, que nous avons de connaître ses intentions, c'est qu'il nous les fasse lui-même connaître. C'est ce que j'appelle la « reprise ». Il faut que Dieu lui-même nous signifie que telle situation de la Nouvelle Économie avait sa préparation authentique, voulue par lui, dans telle situation de l'Ancienne, par exemple que la délivrance du péché et la marche vers le royaume de Dieu ont été providentiellement préfigurées et commencées dans la sortie d'Égypte et la marche de l'Exode. Ceci, il peut nous le dire par son Église à qui le même Esprit qui inspira jadis les Écritures permet de connaître et d'enseigner avec autorité le secret des intentions divines. D'où l'importance en ce domaine de la Tradition représentée par la liturgie (1) et par l'enseignement unanime des Pères.

Mais c'est d'abord et surtout dans le Nouveau Testament que Dieu a manifesté ses accomplissements. Sa Parole s'est commentée elle-même. Les figures s'éclairent dans le texte sacré par les rappels qu'en fait Dieu en se reprenant, en se citant. C'est dire une fois de plus que le sens typique sera introduit et soutenu par le sens plénier.

Il ne faudrait pas toutefois être trop exigeant et vouloir que ces reprises de Dieu se fassent toujours par mode de citations explicites. Ce sera parfois le cas, ainsi dans les exemples donnés plus haut où Dieu nous enseigne par la plume de saint Paul, de saint Jean ou de saint Pierre de quelle façon il a repris le sacrifice d'Abraham dans la croix du Christ, la Manne dans l'Eucharistie, l'Arche de Noé dans le Baptême. Mais souvent aussi ce seront des reprises moins formelles, ainsi pour toutes ces notions morales, religieuses, théologiques, qui reçoivent leur plénitude de la typologie diffuse réalisée dans le Christ. Tout ce vocabulaire avec lequel les auteurs du Nouveau Testament ont exprimé le mystère du Christ, ils l'ont puisé en grande partie dans l'Ancien Testament, reprenant les mots dans l'état où les avait

(1) Cf. Th. Barrosse, *The Senses of Scripture and the Liturgical Pericopes*, dans *CBQ.*, XXI, 1959, pp. 1-23.

menés le progrès de la Révélation ancienne, et leur conférant un ultime achèvement en les appliquant au Christ. C'est Dieu qui les a guidés dans ce travail, comme il avait guidé jadis les premiers ouvriers dans les balbutiements qui façonnaient le langage biblique. C'est lui qui, par ses interprètes, reprend ses expressions de jadis pour les mener à leur perfection, bénéficiant du travail d'hier pour parachever celui d'aujourd'hui, mais faisant rejaillir la lumière d'aujourd'hui sur les premières clartés d'hier. Dans toutes ces reprises de la Parole de Dieu, il y a sens plénier.

VI. — Usage et utilité du sens plénier

C'est dire que celui-ci n'est pas rare. A lire certains auteurs modernes, on a l'impression que le sens plénier est une chose exceptionnelle, objet d'une recherche difficile, que seul le Magistère peut définir, et dont la théologie ne peut user qu'avec circonspection (1). Mon impression est tout autre. Le sens plénier me semble au contraire très fréquent, et facile à découvrir. Sans doute, pour lui comme pour toute explication de l'Écriture, seul le Magistère de l'Église a le pouvoir de décider avec certitude. Mais sous le contrôle de ses directives, le théologien privé a parfaitement la capacité de détecter le sens plénier des Écritures, dès là qu'il a pour critères objectifs cette homogénéité dans le développement et cette reprise dans le langage que nous venons de dire.

J'ai dit le théologien. C'est à lui en effet qu'il appartient de percevoir les sens seconds, car il y faut le regard de la Foi (2). Seule la foi sait que le même auteur divin a fait écrire la Loi et les Prophètes, les Épîtres et les Évangiles, et donc pu établir entre eux de mystérieuses correspondances. L'exégète ne va pas si loin, son travail est de pénétrer la pensée de chaque auteur humain, et sa méthode rationnelle ne lui permet pas de la dépasser. Il peut certes discerner les approfondissements ultérieurs dont le texte est de soi capable; mais pour reconnaître que ces approfondissements ont été en fait voulus et inclus dans ce texte, il faut remonter à l'Auteur Souverain et ceci requiert la foi. On pourrait dire, en somme, que l'objet formel de l'exégèse se limite au sens littéral premier, tandis que la théologie biblique lui ajoute

(1) Cf. J. Coppens, *Les harmonies...*, p. 65 s.; J. J. O'Rourke, *art. cit.*, *CBQ.*, XXI, 1959, p. 71.

(2) Cf. J. Michl, *Dogmatischer Schriftbeweis und Exegese*, dans *Biblische Zeitschrift*, n. f. II, 1958, pp. 1-14, où on lira entre autres choses une page courte mais excellente sur le *sensus plenior* (pp. 7 s.).

les sens seconds, typique et plénier (1). Et je dirai, pour être complet, que la théologie spéculative ajoute encore les sens conséquents, laissant aux disciplines moins rigoureuses comme l'homilétique ou parfois la liturgie, la responsabilité de condescendre aux sens accommodatices.

Or tout croyant lit la Bible avec un regard de foi. Il fait de la théologie biblique sans le savoir et manie le sens plénier, comme M. Jourdain maniait la prose. Le prêtre ou la religieuse qui récite les Psaumes ne peut les appliquer au Christ, à l'Église, à son âme, sans pratiquer à tout moment le sens plénier. La miséricorde et la justice qu'il contemple, la grâce et la gloire qu'il demande, ce ne sont plus celles que pouvait concevoir le psalmiste, mais celles qu'a apportées le Christ. La façon normale, habituelle, pour un chrétien de comprendre l'Ancien Testament, c'est selon le sens plénier. On s'est demandé si les citations de l'Ancien Testament dans le Nouveau n'atteignaient pas parfois le sens plénier. Mais elles l'atteignent d'ordinaire! ou si elles se préoccupent du sens historique ancien, c'est pour lui opposer la transposition chrétienne qu'en donne le sens plénier; ainsi dans les antithèses du sermon sur la montagne (2). Et il faut en dire autant des anciens Pères; leur exégèse est d'ordinaire théologique et c'est le sens plénier qu'elle dégage (3).

Alors pourquoi n'ont-ils pas explicité clairement cette catégorie exégétique que l'on accuse d'être nouvelle? C'est parce qu'il leur manquait, sinon en théorie du moins en pratique, ce réflexe critique qui nous fait distinguer la pensée de l'auteur humain de celle de Dieu.

(1) C. H. Giblin, s. j. (« *As it is written...* » — *A Basic Problem in Noematics and its Relevance to Biblical Theology*, dans *CBQ.*, XX, 1958, pp. 327-353; 477-498), qui refuse le sens plénier comme superflu s'il est plus ou moins conscient de l'auteur humain, et impossible s'il ne l'est pas (p. 334), lui substitue une « signification théologique » *(theological meaning)* que la foi dégage de l'Écriture en percevant les intentions de Dieu à la lumière de son plan accompli. Mais pour lui cette signification théologique n'est qu'analogue au sens littéral connu de l'auteur humain, elle est primaire alors qu'il est secondaire, et elle en diffère d'une « *toto coelo* generic difference », qui est la différence entre l'esprit et le plan de Dieu d'une part, l'esprit et le style de l'auteur humain d'autre part (pp. 346 s.). En lisant ces étranges affirmations, on a l'impression que la signification théologique ne passe pas par les mots du texte, et que la causalité instrumentale, si chaudement invoquée pour sauver la conscience de l'inspiré et combattre le sens plénier, est ensuite perdue de vue en ce qui concerne les accomplissements profonds du plan divin, où l'inspiré n'a plus rien à voir. Tout cela relève d'une dichotomie qui rappelle Franzelin.

(2) Cf. F. X. Patrizi, *op. cit.*, ch. xiii, §§ 355-357, pp. 211 s.; J. Gribomont, *Le problème d'un sens biblique plénier*, dans *Problèmes et méthode...*, p. 28; L. Cerfaux, *Simples réflexions à propos de l'exégèse apostolique*, *ibid.*, pp. 37 s., 43 s.; R. E. Brown, *op. cit.*, p. 36 : « N. T. exegesis is predominantly a sublimation of the literal sense of the O. T. », et pp. 68-71; L. Turrado y Turrado, *Se demuestra la existencia del « sensus plenior » por las citas que el Nuevo Testamento hace del Antiguo?* dans la XII Semana Biblica Española, Madrid, 1952, pp. 331-378; J. Dupont, *L'utilisation apologétique de l'Ancien Testament dans les discours des Actes*, dans les *Eph. Th. Lov.*, XXIX, 1953, pp. 289-327, notamment p. 322; J. Michl, *art. cit.*, pp. 10 s.

(3) Cf. R. E. Brown, *op. cit.*, pp. 36-55; 71-73; 94.

Ils n'avaient pas le sens de l'évolution historique appliquée à la psychologie religieuse. Quand ils rencontraient dans l'Ancien Testament les notions de grâce ou de justice ou d'Esprit ou de Sagesse, ils les entendaient spontanément et sans scrupule selon leur sens chrétien. Plus attentifs à Dieu qu'à son interprète, ils pensaient instinctivement ce que nous avons tâché de justifier, à savoir que la même pensée divine transparaît d'un bout à l'autre de l'Écriture. Cette attitude plus théologique qu'exégétique a duré jusqu'au Moyen Age, et même jusqu'aux temps modernes. Il a fallu l'avènement de la critique rationnelle et du sens de l'histoire pour rendre son importance à l'interprète humain tel qu'il a réellement été dans ses limites de temps, de milieu, de culture. L'exégèse historique demande un effort critique que les anciens ne faisaient guère, car ils n'en éprouvaient pas le besoin. Chercher à retrouver la pensée réelle, encore très imparfaite, d'un ancien prophète, abstraction faite des approfondissements apportés à son texte par la suite de la Révélation, voilà un souci que n'avaient ni les écrivains du Nouveau Testament, ni les Pères. Nous avons ce souci, et il est excellent s'il ne devient pas exclusif; mais on doit bien se rappeler que c'est chose nouvelle.

Nous justifions ainsi une fois de plus l'existence du sens plénier, et nous montrons son utilité. Nous le justifions du reproche de n'être pas traditionnel. On le voit mieux maintenant, ce reproche n'est que partiellement fondé. Non traditionnel quant à la nomenclature, il l'est quant à la réalité. Le sens plénier est pratiqué depuis les débuts de l'Église; il est même la forme principale sous laquelle on maniait jadis le sens littéral. S'il n'était pas alors distingué par un nom spécial, c'était faute d'un discernement que nous faisons mieux aujourd'hui (1). Nouveauté si l'on veut, mais qui est un progrès. Non pas invention arbitraire, mais diagnostic plus affiné. Cela allait sans dire, mais cela va encore mieux en le disant. L'avantage de ce discernement meilleur, c'est de faire mieux percevoir l'admirable pédagogie divine dirigeant la croissance de la Révélation. C'est de ne pas croire tout donné dès le début mais de suivre pas à pas ces humbles démarches de la condescendance divine — la *synkatabasis* — qui ont construit peu à peu l'histoire du salut et le Livre qui la raconte (2). Pédagogie patiente, qui s'est contentée au début de balbutiements, mais usant d'innombrables interprètes en une succession continue, a créé peu à peu un

(1) P. Bellet, *art. cit.*, XII Sem. Bibl. Esp., Madrid, 1952, pp. 381-402, a raison de dire que les Pères n'ont pas explicité le sens plénier, mais il a tort d'en conclure qu'ils ne l'ont pas pratiqué, et donc que ce sens, par ailleurs suspect, manque d'appui patristique!

(2) Cf. M. de Tuya, *Ciencia Tomista*, 1952, pp. 380-382; 414 s.

langage de plus en plus riche, de plus en plus profond, où les mots, les images, et même les faits, s'accumulant sur la palette et y recevant des nuances toujours plus fines, sont devenus capables d'exprimer l'achèvement de toutes les attentes dans la personne et l'œuvre du Christ. Point de vue nouveau, soit, mais d'une nouveauté précieuse, qui représente une des conquêtes de notre science biblique moderne. On parle beaucoup aujourd'hui de « thèmes bibliques », de « vocabulaire biblique » : qu'est-ce sinon la réhabilitation et l'exploitation du sens plénier?

Un curieux indice que cette catégorie discutée et pourtant bien utile, est que ceux-là mêmes qui l'incriminent cherchent à satisfaire autrement un besoin qu'elle assouvit fort bien si on sait la comprendre. Après avoir rejeté le sens plénier, et contesté même que le sens typique soit inspiré et scripturaire, le P. Courtade déplore l'absence d'un « sens de l'histoire » (1); qu'il se rassure, ce sens existe : ce n'est pas autre chose que le sens typique renforcé et diffusé par le sens plénier. Dom Charlier, lui, distingue le sens littéral « initial » du sens littéral « évolué » (2); soit, mais on dira aussi bien sens littéral premier et sens littéral second ou plénier (3). Enfin ce que le P. Lubac appelle sens « religieux » et qu'il distingue du sens « spirituel », tout en l'y rattachant étroitement (4), revient pratiquement à notre « sens plénier » dans sa corrélation avec le sens « typique ».

Il serait bien souhaitable que l'on se mît d'accord sur une classification et une nomenclature. Mais c'est sans doute trop désirer. En fait les discussions récentes ont plutôt compliqué les choses. Pour ma part je rêverais de quelque chose de simple : sens littéral d'une part, sens typique de l'autre, selon la division traditionnelle qui reste bien fondée. Le sens littéral serait premier ou second, suivant qu'il a été perçu par l'auteur humain ou par Dieu seul. A ce deuxième cas serait réservé le nom de sens plénier, tandis que les perceptions confuses mais actuelles de l'auteur resteraient dans la catégorie du sens littéral premier, quitte à distinguer sous cette accolade un sens obvie, clairement conçu, et un sens profond, domaine des intuitions et des prolongements entrevus. Au reste, cette dernière distinction n'est utile que pour éviter de rejeter dans le sens plénier cette frange obscure mais tout

(1) C. Courtade, *Le sens de l'histoire dans l'Écriture et la classification usuelle des sens scripturaires*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XXXVI, 1949, pp. 136-141; cf. R. E. Brown, *op. cit.*, p. 98.

(2) C. Charlier, *La lecture chrétienne de la Bible*, pp. 313 ss.; *Typologie ou Évolution*, p. 595.

(3) Dans un récent article de *Bible et vie chrétienne*, n° 18, juin/août 1957, p. 26, dom Charlier remplace en fait sens « évolué » par « sens plénier ».

(4) H. de Lubac, *Sens spirituel*, dans *Rech. Sc. Rel.*, XXXVI, 1949, aux pp. 560-565.

de même consciente qui n'en relève pas réellement; en soi elle est peu féconde, car la frontière entre sens obvie et sens profond est trop floue pour autoriser un discernement vraiment efficace.

Quoi qu'il en soit des étiquettes, l'important est qu'on cesse de compromettre le sens plénier, soit par des caricatures qui le rendent impossible, soit par des confusions qui le rendent inutile. Bien compris, il représente une catégorie claire et certaine de l'herméneutique biblique, pratiquée depuis toujours, mieux perçue de notre temps. Lui faire justice est requis pour légitimer formellement la théologie biblique, et ultérieurement pour mieux cerner le travail préparatoire de l'exégèse, dont la maîtresse ambition doit être de déboucher sur la théologie.

Jérusalem. Pierre Benoit, O.P.

" METTRE SA MAIN SUR SA BOUCHE "
EN ÉGYPTE ET DANS LA BIBLE

Je notais à propos du « Doigt de Dieu » que la Vulgate remplaçait parfois le mot « main » de l'hébreu par « doigt » sans que cela permette de conclure à une divergence de texte (1). C'est ce petit problème que je voudrais reprendre pour justifier mon assertion et essayer de découvrir la raison de cette substitution de mots.

L'expression « mettre sa main sur sa bouche » se rencontre huit fois dans l'Ancien Testament : six fois en hébreu *Jud.*, XVIII, 19; *Job*, XXI, 5; XXIX, 9; XL, 4; *Mic.*, VII, 16; *Prov.*, XXX, 32) et deux fois en grec (*Eccli.*, V, 12; *Sap.*, VIII, 12).

1. — Au livre des Juges (XVIII, 19) le prêtre de Mika, voyant les Danites s'emparer de l'image taillée, de l'éphod et des *téraphim* leur dit : « Que faites-vous là? » Il s'entendit répliquer : « Tais-toi, mets ta main sur ta bouche ». M. : שִׂים־יָדְךָ עַל־פִּיךְ; G. : Κώφευσον, ἐπίθες τὴν χεῖρά σου ἐπὶ τὸ στόμα σου. Vulg. : Tace et pone digitum super os tuum. Vet. Lat. : Obmutesce, impone manum tuam super os tuum (2).

2. — Au discours de Çophar de Naamat Job répond (XXI, 5) en réclamant l'attention de ses amis : « Prêtez-moi attention : vous serez stupéfaits et vous mettrez la main sur votre bouche. » M. וְשִׂימוּ יָד עַל־פֶּה; G : χεῖρα θέντες ἐπὶ σιαγόνι. (Syro-hex., Arab. Baud., Hier. et Vet. Lat. : sub mento (3). G (A) : ἐπὶ στόμα (Sah.); Vulg. : Et superponite digitum ori vestro.

3. — Faisant allusion à la considération dont il était l'objet au temps de sa prospérité, Job dit (XXIX, 7-9) : « Si je sortais vers la porte de la ville, si j'installais mon siège sur la place, à ma vue les jeunes gens se retiraient et les vieillards restaient debout. Les notables arrêtaient leurs discours et mettaient la main sur leur bouche. » M. : וְכַף יָשִׂימוּ לְפִיהֶם; G : δάκτυλον ἐπιθέντες ἐπὶ στόματι; Vulg. : digitum ponebant ori suo; Vet. Lat. : digitum ponentes ad os suum.

(1) *RB.*, LXIII, 1956, p. 485, n. 2.

(2) U. Robert, *Heptateuchi partis posterioris Versio latina antiquissima e codice Ludgunensi*, 1900, p. 149.

(3) P. Sabatier, *Bibliorum Sacrorum latinae versiones antiquae.*

4. — Job, confondu par le discours de Yahvé qui lui a montré que les mystères de la nature lui échappent, ne peut que s'excuser et garder désormais le silence : « J'ai parlé à la légère : que te répondrai-je? Je mettrai plutôt ma main sur ma bouche » (XL, 4). M. : יָדִי שַׂמְתִּי לְמוֹ־פִי ; G. : χεῖρα θήσω ἐπὶ στόματί μου; Vulg. (XXXIX, 34) : Manum meam ponam super os meum; Vet. Lat. : manum ponam ad os meum.

5. — A la vue des merveilles que doit faire Yahvé pour son peuple, Michée décrit ainsi l'attitude des nations (VII, 16) : « Les nations les verront, et elles seront confondues malgré toute leur puissance; elles se mettront la main sur la bouche, elles en auront les oreilles assourdies.» M. : יָשִׂימוּ יָד עַל־פֶּה ; G. : ἐπιθήσουσιν χεῖρας ἐπὶ τὸ στόμα αὐτῶν (A : χεῖρα); Vulg. : Ponent manum super os; Vet. Lat. : ponent manus super os suum.

6. — La colère est mauvaise conseillère, aussi le Sage conseille-t-il : « Si tu fus assez sot pour t'emporter et que tu aies réfléchi, mets la main sur ta bouche » (*Prov.*, XXX, 32) (1). M. : יָד לְפֶה: G. (XXIV, 67 ap. Sweete) : καὶ ἐκτείνῃς τὴν χεῖρα σου; Vulg. : Si enim intellexisset ori suo imposuisset manum.

7. — La Sagesse ne peut qu'apporter du prestige à celui qui l'aura prise pour compagne de sa vie : « Au tribunal on me trouvera pénétrant et les grands, à ma vue, seront émerveillés. Si je me tais, ils resteront dans l'attente, si je parle ils prêteront l'oreille, si je prolonge mon discours, ils mettront la main sur leur bouche » (*Sap.*, VIII, 11-12). G. : χεῖρα ἐπιθήσουσιν ἐπὶ στόμα αὐτῶν (S. : χεῖρας); Vulg. : Manus ori suo imponent.

8. — En cas d'ignorance, dit Ben Sira (V, 12), il est préférable de se taire : « Si tu sais quelque chose, réponds à ton prochain, sinon mets la main sur ta bouche ». G. : εἰ δὲ μή, ἡ χείρ σου ἔστω ἐπὶ τῷ στόματί σου; Vulg. : Si est tibi intellectus, responde proximo. Sin autem, sit manus tua super os tuum; H. : יָדְךָ עַל פִּיךָ (2).

Plusieurs verbes se rapportent au silence : דמה; דמם : חרשׁ; חשׁה, mais aucun d'eux ne comporte de geste. Ils ne signifient que l'abstention de la parole. « Mettre sa main sur sa bouche » a, sans conteste, un sens plus fort : c'est s'obliger à garder le silence, faire en sorte qu'aucune parole ne « franchisse la barrière des dents », et cela par prudence (**1, 8**); par respect (**3, 4, 7**); sous l'influence de l'étonnement (**2, 5**); et même,

(1) C'est la traduction à laquelle s'est arrêtée la *Bible de Jérusalem*, mais le sens de ce verset, au texte corrompu, est incertain, à l'exception de : la main à la bouche.

(2) M. Z. Ségal, *Le Livre de Ben-Sira* (en hébreu). Jérusalem, 1953, pp. 33-34.

s'il faut retenir le texte des Proverbes (**6**), pour manifester son regret de s'être emporté.

Le tableau suivant montrera plus clairement les divergences entre les différents textes :

1. - *Jud.*, XVIII, 19 : M. main; G. main; Vet. Lat. main; Vulg. doigt.
2. - *Job*, XXI, 5 : M. main; G. main; Vet. Lat. main; Vulg. doigt.
3. - *Job*, XXIX, 9 : M. paume; G. doigt; Vet. Lat. doigt; Vulg. doigt.
4. - *Job*, XL, 4 : M. main; G. main; Vet. Lat. main; Vulg. main.
5. - *Mich.* VII, 16 : M. main; G. main(s); Vet. Lat. mains; Vulg. main.
6. - *Prov.*, XXX, 32 : M. main; G. main; Vulg. main.
7. - *Sap.*, VIII, 12 : G. main(s); Vulg. main.
8. - *Eccli.*, V, 12; H. main; G. main; Vulg. main.

De l'examen de ce tableau il ressort qu'à trois reprises (**1, 2, 3**) le mot « main (ou paume) » de l'hébreu a été rendu par « doigt » dans la Vulgate qui, en **3**, a ce mot en commun avec G. et Vet. Lat.

D'où provient cette divergence de traduction et pourquoi, à trois reprises, la Vulgate a-t-elle substitué « doigt » à « main », modifiant ainsi notablement l'image biblique? S. Jérôme, nous le savons, n'a pas retraduit tous les livres de la Bible. C'est le cas de la *Sagesse* et de l'*Ecclésiastique* dont le texte latin, dans la Vulgate, reproduit la version antérieure à S. Jérôme (1).

Dans son commentaire de *Michée* (2), S. Jérôme utilise le texte grec et explique : « ponent enim manus suas super os suum ». On sait, en effet que « dans les petits prophètes, la couleur hébraïque est souvent gardée ainsi que dans les grands prophètes (3) ».

Les *Proverbes* furent traduits sur l'hébreu, en même temps que le *Cantique* et l'*Ecclésiaste*, mais hâtivement, en trois jours, pour s'acquitter d'une sorte de dette envers ses bienfaiteurs, les évêques Chromatius et Héliodore (4).

Dans le *livre des Juges*, nous l'avons vu, l'Ancienne Latine portait : « pone manum tuam super os tuum », comme l'hébreu. Mais tous les commentateurs de ce livre ont noté le caractère moins littéral de la traduction de S. Jérôme et l'ont attribué à son souci d'être toujours intelligible à ses lecteurs (5). Ils ont bien souligné, cependant, que les divergences ne supposaient pas, la plupart du temps, un texte hébreu différent mais provenaient d'une traduction plus libre (6).

(1) *PL.*, XXVIII, 555-556.
(2) *PL.*, XXV, 1228-1229.
(3) E. Mangenot, *DB*, V, *s. v.* Vulgate, col. 2463.
(4) *PL.*, XXVIII, 1241-1244; F. Cavallera, *S. Jérôme, sa vie et son œuvre*, I, p. 290.
(5) M.-J. Lagrange, *Le livre des Juges*, p. XIX.
(6) Fr. de Hummelauer, *Comment. in libros Judicum et Ruth*, p. 20.

Saint Jérôme jugeait sévèrement la version latine, faite sur la Septante, du livre de Job et plus brève de six cents stiques (sept à huit cents selon saint Jérôme). Il rétablit donc le texte de ce livre dans son intégrité et sa pureté en y replaçant les nombreux hémistiches ou versets omis par la Septante et colligés par Origène (1). Peu après, cependant, il refit une version latine qui devait devenir la Vulgate et rendait, il l'avoue sans ambages, tantôt les mots, tantôt le sens (2).

Saint Jérôme a donc, dans ses traductions plus libres du texte hébreu, remplacé parfois « main » par « doigt » parce que l'expression : « mettre le doigt sur sa bouche » lui semblait plus accessible à ses lecteurs latins. Elle lui venait aussi plus spontanément à l'esprit. Nous la retrouvons, en effet, sous sa plume. Dans une lettre à Marcella il dit à sa correspondante : « Tu voudrais, si c'était possible, de ton doigt me fermer la bouche », « meum, si fieri potest, os digito velle comprimere (3) ». Juvénal, l'un de ses auteurs préférés, avait mis dans la bouche d'un interlocuteur fictif ce conseil de prudence : « Quand tu le verras venir, comprime d'un doigt ta lèvre! », « cum veniet contra, digito compesce labellum (4) ». Était-ce là le geste accoutumé pour se contraindre au silence ou bien un geste interprété dans ce sens et qui en est, par la suite, devenu le symbole? D'autres auteurs (5) font allusion au geste dont nous recherchons l'origine. Varron écrit : « Harpocrate me fait signe du doigt de me taire », « Harpocrates digito significat, ut taceam (6) ».

Ovide nous parle du dieu « qui réprime la voix et qui du doigt invite au silence », « quique premit vocem digitoque silentia suadet » (7).

Apulée décrit ainsi l'attitude de l'un de ses personnages : « Chut, chut, fit-il en posant son index sur sa bouche, et comme frappé de stupeur », « At ille digitum a pollice proximum ori suo admovens et in stuporem attonitus ' Tace, tace ' inquit » (8).

Saint Augustin déclare emprunter à Varron l'explication du changement du nom d'Apis en Sérapis et fait allusion à la même divinité : « Et parce que dans presque tous les temples où l'on rendait un culte

(1) É. Dhorme, *Le livre de Job*, p. clxiv; *Préface à Paule et Eustochium*, *PL.*, XXIX, 61 ss.

(2) *PL.*, XXVIII, 1080 ss.

(3) *Epist.*, xxvii, 2, 1, trad. Labourt (G. Budé).

(4) i, 160; trad. P. de Labriolle (G. Budé).

(5) On trouvera toutes les références dans le *Thesaurus Linguae latinae* des Académies allemandes, *s. v.* Digitus, V, 1124. Des auteurs cités je n'ai pu consulter : Corippius, *In audem Justini*, i, 222; Martianus Capella, *De nuptiis Philologiae et Mercurii*, i, 90.

(6) *Lingua*, 5, 57.

(7) *Metam.*, ix, 692; trad. G. Lafaye (G. Budé).

(8) *Metam.*, i, 8; trad. P. Vallette (G. Budé).

à Isis et à Sérapis il y avait également une statue qui, le doigt posé sur les lèvres, semblait recommander le silence : ce même Varron pense que cela signifie qu'il fallait taire leur nature humaine », « Et quoniam fere in omnibus templis, ubi colebantur Isis et Serapis, erat etiam simulacrum, quod digito labiis inpresso, admonere videretur, ut silentium fieret : hoc significare idem Varro existimat, ut homines eos fuisse taceretur » (1).

Macrobe, dans son énumération des divinités proposées comme protectrices de Rome mentionne Jupiter, la Lune, puis Angerona « quae digito ad os admoto silentium denuntiat » (2). Cette description est plus précise que celle de Pline pour qui la statue de cette déesse a la bouche liée et scellée « ore obligato obsignatoque simulacrum habet (3) ».

Quant à Grégoire le Grand il commente ainsi *Job*, XXI, 5 : « Et superponite digitum ori vestro (le texte même de la Vulgate) » : Parce que nous discernons les choses avec les doigts, c'est à juste titre que la discrétion est désignée par le doigt... On met le doigt sur la bouche lorsque la langue est réfrénée par la discrétion, afin de ne pas se rendre coupable de sottise par ce qu'elle profère », « vel certes quia digitis quaeque discernimus, non incongrue per digitum discretio designatur... Digitus ergo ori superponitur cum per discretionem lingua refrenatur, ne per hoc quod loquitur in stultitiae culpam delabatur (4) ».

(1) *Corpus Christianorum*, Series latina, XLVIII, p. 597.

(2) *Saturn.*, III, 9, 4. Ed. Fr. Eyssenhardt, Leipzig, 1893, p. 186.

(3) *Hist. Nat.*, III, 65. On ne sait plus rien de cette ancienne divinité romaine, déjà tombée dans l'oubli au temps de Varron et qui, selon certains, était un *numen* funéraire, peut-être d'origine étrusque. On lui offrait un sacrifice à l'angle nord du Palatin le 21 décembre. « Les Anciens la croyaient, évidemment à cause de ce caractère plastique, détentrice d'un secret, peut-être celui du nom sacré de Rome (Pline *NH.* 3, 8, 12) ; d'autres rattachaient son nom à *Angor* et, sur cette étymologie, en faisaient la guérisseuse des maux de gorge » (P. Fabre, *La Religion romaine*, p. 321 et n. 3 ; *ap.* M. Brillant-R. Aigrain, *Histoire des Religions*, 3). Cf. également l'article plus technique de G. Wissowa : *Angerona* dans W. H. Roscher, *Ausf. Lexicon der griech. u. römischen Mythologie*. I, 348 ss.

(4) *Moralia*, XV, 43 : *PL.*, LXXV, 1103. Dom A. Calmet, *Le livre de Job*, commente ainsi XXI, 5 « superponite digitum ori vestro ». « *Mettre le doigt sur la bouche*, est une manière de parler proverbiale, pour, *se taire*. On la voit dans l'Écriture (*Job*, XXIX, 9 ; *Eccli.* V, 14 ; *Prov.* XXX, 32 ; *Mich.* VII, 16) et dans les Profanes (*Virg. Aeneid.* 2. *Intentique ora tenebant*). On dit aussi *Manum ad os* ; et, *digito compesce labellum*. On peignait Harpocrates, le Dieu du silence, ayant le doigt sur la bouche ». Rosenmüller renvoie, lui aussi, à *Énéide*, II, 1.

Pour Calmet : *digitum ad os* et *manum ad os* s'équivalent. Il faut cependant distinguer ces deux expressions si l'on veut expliquer la substitution de « doigt » à « main » dans la Vulgate. De plus, la rédaction de D. Calmet pourrait faire supposer que « manum ad os » se rencontre chez les Profanes, ce qui n'est sans doute pas le cas, comme nous le verrons par la suite. Enfin le recours à Virgile (*Énéide*, II, 1) ne saurait éclairer la présente affirmation de Job. Si Virgile voulait signifier que les auditeurs d'Énée tenaient leur bouche avec leur main il n'eût pas omis le mot « main ». Son texte doit donc se traduire : « Tous se turent et, attentifs, ils tenaient leur visage (tourné vers Énée) ».

On remarque tout de suite que, dans trois de ces citations au moins, il est question d'Harpocrate. Varron le mentionne par son nom et il est on ne peut plus clairement désigné par Ovide et saint Augustin qui, lui, se réfère à Varron. Ce dieu égyptien Horus enfant (*Hr-p ȝ- Hrd*) portait le doigt à sa bouche, comme le font tous les enfants en bas âge. Les textes des Pyramides le représentent déjà dans cette attitude : « Et ce T est l'Horus, jeune enfant tenant le doigt à la bouche (1). » Les Grecs se méprirent sur le sens de ce geste. Ils crurent qu'Horus, avec le doigt sur les lèvres, commandait le silence aux initiés qui fréquentaient les temples et ils adoptèrent ce prétendu symbole de discrétion pour justifier, par ce précédent emprunté à l'Égypte, le secret dont ils entouraient leurs mystères (2).

C'est l'interprétation que donne Plutarque, comme Varron : « Pour Harpocrate, il ne faut point voir en lui un dieu incomplet et à peine né ;... il faut plutôt le regarder comme celui qui dirige et qui rectifie les traditions ébauchées, imparfaites, inexactes, répandues parmi les hommes sur le compte des Dieux. Aussi tient-il le doigt appliqué sur sa bouche, comme un symbole de discrétion et de silence », « διὸ τῷ στόματι τὸν δάκτυλον ἔχει προσκείμενον ἐχεμυθίας καὶ σιωπῆς σύμβολον » (3).

D'autres auteurs classiques font, eux aussi, allusion à cette prétendue divinité du silence. D'un homme qu'une mésaventure contraint à se taire, Catulle dit qu'il a été transformé en Harpocrate (4) et le même poète rassure un ami : « Tu verras », lui dit-il, « que j'ai été initié à cette loi sacrée (la discrétion), Cornélius; crois bien que je suis devenu Harpocrate », « Meque esse invenies illorum jure sacratum, Corneli, et factum me esse puta Harpocratem (5) ».

Ausone écrit à l'un de ses correspondants : « Comme si... Sigalion l'Égyptien scellait ta bouche, tu te tais, Paulin, obstinément », « Tu velut... tua Sigalion Aegyptius oscula signet, obnixum, Pauline, taces (6) ».

Enfin Damascius dit du philosophe Héraïscus qu'il était né avec, sur les lèvres, le doigt qui commande le silence, comme ç'avait été

(1) Textes des Pyramides, 663 c, 664 a, dans K. Sethe, *Pyram. Texten, Übersetz. und Kommentar*, III, pp. 220-222.

(2) G. Lafaye, *Histoire du culte des divinités d'Alexandrie*, p. 259. Cf. également H. Bonnet, *Reallexicon der aegypt. Religionsgeschichte*, p. 275.

(3) *De Iside et Osiride*, 68. Trad. V. Bétolaud, *Œuvres complètes de Plutarque, Œuvres morales*, III, p. 286. Calmet, dans son commentaire sur *Job*, xxi, 5, rapprochait déjà le « superponite digitum ori vestro » de la Vulgate du geste d'Harpocrate, alors que Rosenmüller invoquait Juvénal, i, 160.

(4) *Poésies*, lxxiv, 4; trad. G. Lafaye (G. Budé).

(5) *Ibid.*, cii, 4.

6) *Epist.* 25, 27 cité par Th. Hopfner, *Fontes historiae religionis aegyptiacae*, p. 575, 25-26.

le cas, au dire des Égyptiens, pour Horus et, avant celui-ci, pour le Soleil, « λέγεται γὰρ κατελθεῖν ἀπὸ τῆς μητρὸς τοῖς χείλεσιν ἔχων τὸν κατασιγάζοντα δάκτυλον, οἷον Αἰγύπτιοι μυθολογοῦσι γενέσθαι τὸν Ὧρον καὶ πρὸ τοῦ Ὥρου τὸν Ἥλιον » (1).

On ne peut évidemment dégager de ces citations une conclusion ferme quant à l'origine de l'expression « mettre son doigt sur sa bouche », car Juvénal, saint Jérôme et Apulée, en l'employant, ne se réfèrent pas à Harpocrate. On peut donc hésiter entre deux hypothèses : ou bien les Latins imposaient le silence en mettant le doigt sur la bouche; ou bien, l'attitude du jeune Horus ayant été interprétée de cette manière, son geste aura été adopté par les lettrés pour signifier le silence. Si Juvénal, saint Jérôme et Apulée ne mentionnent pas Harpocrate, le geste qu'ils mentionnent peut fort bien avoir été emprunté à cette divinité égyptienne très répandue dans le monde gréco-romain, comme en font foi les citations qui précèdent sur la signification de son attitude (2).

D'autre part si « mettre son doigt sur sa bouche » pour commander le silence aux autres — ou se l'imposer à soi-même — était d'origine latine, comment expliquer la rareté de son emploi?

En fait, ce n'est pas avec le doigt, mais par un signe de la main que les Latins, comme les Grecs, s'efforçaient d'obtenir le silence, du moins dans les assemblées. Voici les exemples cités par le *Thesaurus* (3) : « Turnus... fait signe de la main et, d'une voix puissante », « Turnus... significatque manu et magno simul incipit ore (4) »; « Lorsqu'il (Jupiter) eut de la voix et du geste apaisé leurs murmures, tous se turent », « Qui postquam voce manuque murmura compressit, tenuere silentia cuncti (5) »; « Sabinus se leva et de la main fit (faire) silence », « Surtrexit Sabinus et silentium manu fecit (6) »; « Aussi lorsque la bile en mouvement, la populace s'enflamme, tu te sens porté à imposer silence à la foule échauffée par un geste majestueux de la main », « Ergo, ubi commota fervet plebecula bile, fert animus calidae fecisse silentia turbae majestate manus (7) »; « Drusus était debout réclamant du geste le silence », « Stabat Drusus silentium manu poscens (8) » ; Auguste, les spectateurs lui ayant appliqué le titre de Maître juste et bon, « les

(1) Th. Hopfner, *op. cit.*; p. 691.
(2) On aura remarqué que l'Ancienne Latine, comme le grec, avait déjà « doigt » au lieu de « paume » dans *Job*, xxix, 9.
(3) *Thesaurus*, VIII, 344 *s.v.* manus *(silentium facientium)*.
(4) Virgile, *Énéide*, xii, 692.
(5) Ovide, *Metam.*, i, 105; trad. G. Lafaye (G. Budé).
(6) An. Seneca, *Controversiae* 9, 4 (27) 19. Ed. A. Kiessling. Leipzig, 1872, p. 427.
(7) Perse, 4, 7; trad. A. Cartault (G. Budé).
(8) Tacite, *Annales*, I, 25; trad. H. Goelzer (G. Budé).

arrêta du geste et du regard », « et statim manu vultuque indecoras adulationes repressit » (1); « tandis que Julien désirait toujours les apaiser de la main », « cum Julianus manu eos semper placare cuperet (2) ».

Un dernier texte a reçu des interprétations différentes. Il s'agit d'un passage d'une lettre de Caelius Rufus à Cicéron. Caelius raconte à son ami que, dans de petits cercles, non dans le grand public, des bruits courent sur César et ses prétendus revers et il poursuit : « At Domitius cum manus ad os apposuit (3). » Le *Thesaurus* rapporte, sans prendre parti, les opinions divergentes auxquelles ce texte a donné lieu : (*i. - bus quasi bucina facta famae bucinator est? an digito ori apposito* [-um *Boot*] *sileri quae narrat jubet? sic accipitur vulgo ut* Vulg. Job 39, 34 - um meam ponam super os meum [Salv. epist. 7, 6 ad os meum]. La conjonction *at* a ici, sans conteste, son sens adversatif, car ce que nous savons de l'hostilité de Domitius à l'égard de César nous autorise à supposer qu'il n'imitait pas la réserve commune et que s'il met ses mains (non : sa main) à sa bouche, ce n'est pas pour recommander de taire les rumeurs qui circulent au sujet de César, mais bien plutôt pour les diffuser lui-même avec plus d'ampleur au moyen de ce porte-voix improvisé. C'est donc la première interprétation du *Thesaurus* qu'il faut retenir et le geste de Domitius n'a rien à faire avec celui de *Job*, XXXIX, 34. La vraie traduction est celle qu'en a donné L. A. Constans, par exemple : « Domitius, lui, ne manque pas de mettre ses mains en cornet devant sa bouche. »

Les Latins, on le voit, ne mettaient donc pas leur main sur leur bouche pour réclamer le silence, mais agitaient la main, comme les orateurs grecs, eux aussi, le faisaient (4).

L'examen du petit problème posé par l'emploi de « doigt » au lieu de « main » dans la traduction de la formule biblique « mettre sa main sur sa bouche » nous a orientés vers le dieu Harpocrate, le jeune Horus, dont le geste enfantin, mal interprété, pourrait bien être à l'origine de l'expression latine préférée, à deux reprises, par saint Jérôme à celle des écrivains inspirés. Je m'en serais tenu là si le geste biblique n'avait été évoqué, récemment, à propos d'un texte égyptien qui a eu son heure de célébrité et qui continue d'exercer la sagacité des égyptologues : la *Sagesse d'Amenemopé*. Si Budge, l'éditeur de cette œuvre

(1) Suétone, *Aug.* 53, 1 : Vie des Douze Césars, I, trad. H. Aicloud (G. Budé), p. 108.
(2) Aelius Spartianus, *Julianus* 4, 4. Scriptores Historiae Augustae, I, p. 130, éd. A. Peter, Leipzig, 1883.
(3) *Epist.* 8, 4, 4 dans Cicéron, Correspondance, III, p. 220; trad. L. A. Constans (G. Budé).
(4) Cf. *Act.*, XII, 17 (κατασείσας... τῇ χειρί) XIII, 16; XIX, 33; XXI, 40.

sapientielle, n'avait fait qu'attirer l'attention sur les ressemblances du nouveau texte avec la littérature biblique, Erman, lui, entendit prouver, par la mise en parallèle de passages des deux ouvrages, que l'auteur de *Proverbes* XXII-XXIII avait connu et utilisé l'œuvre de son confrère égyptien. Des égyptologues (Lange, Griffith, Gardiner, Mercer, Suys) et des exégètes (Simpson, Oesterley, Humbert) se rangèrent du côté d'Erman.

Sans prendre le contre-pied de la thèse du célèbre égyptologue, certains, mal convaincus par ses arguments, postulèrent un fond commun de sagesse orientale où Amenemopé et l'auteur de Proverbes XXII-XXIII auraient, l'un et l'autre, puisé.

Pourtant R. O. Kevin, dès 1930, émettait une opinion contraire à celle d'Erman (1). Il ne doutait pas, pour sa part, qu'Amenemopé n'eût connu les Proverbes, soit en Palestine, soit dans les colonies juives d'Égypte, et il s'efforçait de prouver le bien-fondé de sa position par les sémitismes qu'il croyait pouvoir déceler dans l'œuvre du Sage égyptien. Le manque de rigueur de sa démonstration fit tort à sa thèse.

Ce débat, toujours ouvert, sur les relations d'Amenemopé avec les Proverbes ne peut-il être une bonne fois tranché? Le Chanoine Drioton l'a pensé (2). Si la Sagesse d'Amenemopé est si étrange et si maladroite du double point de vue du vocabulaire et de la syntaxe égyptiennes (3), elle pourrait bien n'avoir pas été composée en égyptien mais n'être que la traduction malhabile, parce que trop littérale, d'un texte en langue étrangère (*op. cit.*, p. 257). L'auteur de la Sagesse d'Amenemopé appartiendrait à une communauté juive d'Égypte (p. 280). Telle est la conclusion que le savant Professeur au Collège de France tire d'une analyse soigneuse du texte et de sa comparaison, d'une part avec la langue égyptienne correcte et avec l'hébreu d'autre part.

Sans vouloir m'engager à fond dans ce débat, il est un argument que je ne puis souscrire. Il est tiré de l'expression hébraïque étudiée plus haut à propos d'un passage assez obscur (IV, 3) que le Ch. Drioton traduit ainsi : « Ne saisis pas la bouche d'un adulte. » « Saisir la bouche », dit-il, « ne signifie rien en égyptien; la preuve en est dans l'embarras des traducteurs : Lange, *op. cit.*, p. 36-37 : « Ne prends pas la bouche » (c'est-à-dire ne coupe pas la parole) à un grand (4). » Griffith, *loc. cit.*, p. 199 : « Ne te jette pas avidement (?) sur la parole d'un homme

(1) R. O. Kevin, *The Wisdom of Amen-em-apt...* dans *Journal of Oriental Researches* (Toronto), XIV, 1930, pp. 115-157.

(2) *Mélanges bibliques* rédigés en l'honneur de A. Robert, pp. 254 ss.

(3) A. Erman a inclus cet ouvrage dans les textes classiques de sa *Neuaegyptische Grammatik*, 2e édit. 1923, § 4, p. 4, et le cite souvent soit dans la *Morphologie*, soit dans la *Syntaxe*.

(4) H. O. Lange, *Das Weisheitsbuch des Amenemope*, pp. 36-37.

âgé (1). » Mercer, *The Wisdom of Amenemope...* p. 38 : « Ne conteste pas la parole d'un homme âgé. »

« Le geste de mettre la main sur la bouche est fréquemment mentionné dans les textes bibliques : *Job*, 21, 5; 29, 9; 40, 4. *Pr.*, 30, 32. *Mic.*, 7, 16. Cf. *Ecli.*, 5, 12 (2). C'était un geste qu'on accomplissait sur soi-même pour marquer la volonté, ou la nécessité, qu'on éprouvait de se taire. On pouvait le faire sur un enfant pour lui imposer silence. Mais pratiqué sur une grande personne, ce geste devenait une grossièreté (p. 262). »

Pour l'exposé qui va suivre, considérons comme acquise l'interprétation donnée par le Ch. Drioton de ce texte difficile. Remarquons tout d'abord que le geste de fermer la bouche d'un autre — enfant ou adulte — pour le contraindre au silence, ce qui serait le sens du texte d'Amenemopé, ne se rencontre pas dans la Bible où il s'agit chaque fois de s'imposer silence à soi-même. Mais ce dernier geste lui-même est-il si particulier aux Hébreux que sa mention dans une œuvre égyptienne soit le signe d'une influence étrangère, biblique en l'occurrence? Je dis « biblique », car une recherche qui, au reste, ne se prétend pas exhaustive, dans la littérature assyro-babylonienne et les textes d'Ugarit, s'est révélée infructueuse. Aussi bien est-ce l'Égypte seule qui importe et si la vallée du Nil nous livre, soit des représentations, soit des attestations littéraires du geste qui nous occupe, il faudra renoncer à étayer par cet argument la thèse d'une origine juive de la *Sagesse d'Amenemopé*. Parmi les représentations on pourrait tout d'abord alléguer le signe de l'homme portant la main à sa bouche et qui sert à exprimer, comme idéogramme ou comme déterminatif, toutes les actions de la bouche comme : manger, boire, avoir faim, avoir soif, parler et se taire (*gr*) (3).

Parmi les personnages des scènes de tenderie figure toujours un guetteur. Dissimulé derrière une touffe de roseaux ou de papyrus, il surveille la mare. Après un certain temps, quand les oiseaux commençaient à se rassembler, il devait redoubler lui-même de vigilance et faire garder l'immobilité la plus absolue à l'équipe chargée de manœuvrer la corde de fermeture du filet. Au tombeau de Ti le guetteur, debout, le bras gauche pendant, étend le bras droit vers ses subordonnés et leur adresse « ce geste des quatre doigts et du pouce qui dans tous les temps et dans tous les pays signifie qu'il faut se taire (4) ». S'il

(1) *JEA.*, XII, 1926, p. 199.
(2) A ces références il faut ajouter, nous l'avons vu : *Jud.*, XVIII, 19 et *Sap.*, VIII, 12.
(3) G. LEFEBVRE, *Grammaire...* **A** 2, p. 384.
(4) P. MONTET, *Scènes de la vie privée*, p. 58 et pl. V.

y avait à ce sujet la moindre hésitation, elle serait levée par la légende : « Faire taire par le chef marinier (1) » et par le discours, prononcé évidemment *in petto*, que l'artiste égyptien place dans la bouche du guetteur à l'adresse de ses compagnons : « Il y a une foule d'oiseaux pour ton bras (ou : ta main), ce marinier, si vous vous taisez (2). »

Dans une tombe thébaine nous voyons le guetteur, abrité derrière une touffe de papyrus, tendre le bras droit vers ses aides et mettre sa main gauche sur sa bouche (3).

Le guetteur de la tombe de Neferhotep, debout lui aussi, et tourné vers la droite, est dissimulé derrière des papyrus. On n'aperçoit que sa tête et ses bras, le gauche qui attire l'attention, tandis que la main droite est pratiquement appliquée sur la bouche (4).

Chez Puyemrê, malgré le mauvais état de la paroi on peut voir le guetteur, face à gauche, qui fait signe de la main droite et impose le silence avec la gauche placée sur la bouche (5).

Dans la tombe d'Horemheb (6) le guetteur est non plus debout mais accroupi dans un fourré de papyrus et ses bras ont la même position que dans l'exemple précédent. La légende nous dit ce qu'il veut faire savoir à ses gens : « Attention ! Tirez bien ! En vérité combien sont forts (?) ces oiseaux purs (?) (7). » Wilkinson a ainsi commenté cette dernière scène : « Un homme, accroupi derrière quelques roseaux poussant à distance convenable de l'endroit (où est tendu le filet) et d'où il pouvait voir les oiseaux s'abattre, observait le filet et commandait le silence en plaçant sa main sur sa bouche, il faisait signe à ceux qui tenaient la corde de se tenir prêts pour le moment où, voyant les oiseaux rassemblés en nombre suffisant, il agiterait la main pour donner le signal de fermer le filet. Le signe adopté par les Égyptiens pour indiquer le silence était évidemment, ces scènes le montrent, de placer la main sur la bouche (8), non pas, comme on l'a généralement supposé, en approchant l'index des lèvres, et les Grecs ont conclu à tort que le jeune Harpocrate était le dieu du silence, d'après son attitude (9). »

(1) F. W. von Bissing, *Die Mastaba des Gem-ni-kai*, I, 8 ; P. Montet, *op. cit.*, p. 58.

(2) J. Capart, *Une rue de tombeaux à Saqqarah*, 37 ; P. Montet, *op. cit.*, p. 58.

(3) J. G. Wilkinson, *The Manners and Customs of the Ancient Egyptians*, new edition by S. Birch, I, p. 290.

(4) Située à Dirâ' abu'-l Nagga. Reproduite d'après Caillaud par L. Keimer dans *Revue d'Égyptologie*, IV, 1940, pl. II (en haut et à gauche).

(5) N. de G. Davies, *The Tomb of Puyemrê at Thebes*, pl. XV, registre supérieur.

(6) P. Virey, *Mission Archéologique du Caire*, V, pl. V, p. 413 ; J. G. Wilkinson, *op. cit.*, II, p. 102.

(7) W. Wreszinski, *Atlas*, 249 (d'après Wilkinson).

(8) Wilkinson renvoie ici à *Job.*, XXIX, 9.

(9) *Op. cit.*, II, pp. 109-110. Il revient sur cette question dans III, p. 131, à propos de l'origine grecque de l'épithète de dieu du silence donnée à Harpocrate. Il ajoute ensuite : « car,

Le rapprochement établi par Wilkinson est-il légitime? Le geste de la main sur la bouche est bien, dans les deux cas, le même et se réfère au silence. Mais dans les scènes de tenderie égyptiennes le guetteur recommande le silence à ses compagnons en vue d'une capture abondante, alors que, dans la Bible, on s'impose à soi-même un silence respectueux ou prudent. C'est donc ce dernier sens qu'il faudrait retrouver soit dans les représentations, soit dans la littérature pour établir un parallèle rigoureux, donc irréfutable, entre la formule biblique et celle de la Vallée du Nil. Si les représentations figurées ne nous livrent aucun exemple, la littérature nous en a conservé au moins deux.

Dans la *Sagesse de Khéti*, fils de Duauf nous lisons (9, 8) : « Si tu entres alors que le maître de maison est chez lui et si ses bras appartiennent à un autre plus qu'à toi (?), assieds-toi la main à la bouche et ne demande rien. » H. Brunner (1) interprète fort justement « la main à la bouche » par « silencieux » car la suite immédiate : « ne demande pas... » montre bien qu'il s'agit de s'empêcher de formuler une demande qui pourrait passer pour incongrue.

Le texte des Pyramides est encore plus clair. K. Sethe (2) le traduit ainsi : « Les dieux se taisent devant toi (c'est-à-dire par respect pour toi), la Neuvaine divine a mis sa main à sa bouche. » Et il commente : *igr n-k* clairement « garder le silence ». Le parallélisme entre « les dieux se taisent pour toi (devant toi) » et « la Neuvaine divine met la main à sa bouche » prouve qu'il s'agit du silence que s'imposent les dieux en mettant leur main sur leur bouche.

L'existence du même geste, au reste fort naturel, pour s'imposer silence, dans les Livres Saints et dans les textes égyptiens, ne permet pas, je crois, de trancher la question d'origine : juive ou égyptienne, de la *Sagesse d'Amenemopé* (3). D'autres arguments ont été donnés

ainsi que je l'ai déjà fait observer, les Égyptiens n'indiquaient pas le silence avec le doigt mais en plaçant toute la main sur la bouche ».

(1) H. Brunner, *Die Lehre des Cheti...*, p. 46. Il renvoie, d'une part, au déterminatif de tous les mots qui concernent le silence et, d'autre part, à *Pyramides*, 254 b. Cf. également J. A. Wilson, dans J. B. Pritchard, *Ancient Near Eastern Texts*, p. 434.

(2) K. Sethe, *Die altaegyptische Pyramidentexte*, Übersetz. u. Kommentar, I, pp. 240 et 247.

(3) Il en va de même d'une autre expression : « Le chemin de vie » que le Ch. Drioton dit ne se rencontrer, dans la littérature sapientielle égyptienne, que dans les inscriptions du tombeau de Pétosiris (p. 259). Dans une étude parue en 1949 (*RB.*, LVI, pp. 412 ss.), je montrais que cette métaphore se rencontrait déjà chez Horemheb et Aménophis IV. H. Brunner, qui a étudié cette formule, cite ma définition qu'il souhaiterait seulement voir inclure l'obtention du bonheur de l'au-delà (*Altaegyptische Erziehung*, p. 124, n. 52). Le « Chemin de vie » se retrouve dans *Pap. Chester Beatty* IV, verso 6, 3 : pl. 20 et p. 43. H. Brunner fait même remonter cette métaphore au début de la XII[e] dynastie en recourant, au reste, à une correction : « chemin de vie » au lieu de « chemin des vivants » (*Die Lehre des Cheti, Sohnes des Duauf*, 11, 4, p. 49, et *op. cit.*, p. 123, n. 47 et Quelle XII, p. 160, n. 1). Cf. également G. Posener qui écrit à ce propos : « L'expression *w't n.t 'nḫ, mḏn n 'nḫ* a connu une cer-

qui ne manqueront pas d'être, eux aussi, discutés tant la thèse est, sinon nouvelle, du moins bien exposée et sa solution importante.

Jérusalem. B. COUROYER, O. P.

taine vogue au Nouvel Empire et à la Basse Époque (*Rev. d'Égypt.* VI, 1951, p. 43, n. 1; *ibid.* X, 1955, p. 61 ss. sur l'*Exorde de l'Instruction éducative d'Amennakhte* avec la note **A**, p. 64). Pour la Basse Époque, E. OTTO, *Die biographische Inschriften der aegyptischen Spätzeit*, 1954, pp. 26-27, ne cite aucun de ceux qui, avant lui, ont étudié cette expression. Chez Aménophis IV il ne signale que les Enseignements de vie, non le Chemin de vie.

ΑΜΕΤΑΜΕΛΗΤΟΣ dans *Rom.*, XI, 29.

Dans la péricope de l'*Olivier sacré*, saint Paul annonce que l'endurcissement des juifs n'est ni total ni définitif; une génération viendra qui bénéficiera des promesses faites aux patriarches et de l'amour privilégié de Dieu envers Israël à l'époque de l'exode, « car les dons et l'appel de Dieu sont sans repentance » (1). L'importance théologique de cet axiome frappe l'esprit, et l'on n'en est que davantage surpris de voir ce verset négligé par les grands commentateurs ou glosé seulement par quelques mots (2). La signification de l'adjectif ἀμεταμέλητος, en particulier, n'est ni élaborée ni justifiée (3), et

(1) Telle est la traduction française la plus courante de ἀμεταμέλητα γὰρ τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κλῆσις τοῦ θεοῦ (*Rom.*, XI, 29), et qui s'inspire de la Vulgate : *sine poenitentia*. Il semble que saint Ambroise ait connu une autre version : *sine conatu sunt donationes et gratia dei* (*In Lc.*, I, 1; édit. G. Tissot, *Ambroise de Milan. Traité sur l'Évangile de saint Luc*, Paris, 1956, I, p. 47, n. 3) qui s'inspirerait d'une leçon fautive (ἀμέλητα ou ἀμελέτητα?). Les rares variantes(δε *l* γαρ, εκλογη *l* κλησις, + και η δωρεα) viennent de *mss* sans valeur. Estius et Dom Calmet mentionnent une leçon signalée par le jésuite B. Pereyra, que nos éditions critiques n'ont pas retenue, et pour cause; car voici en quels termes est présenté le souvenir de cette variante : « Quanquam memini legere apud quendam, qui laudabat graecum quendam codicem Basilensis editionis, in quo pro supradicta voce ἀμεταμέλητα legebatur ἀμετάβλητα, id autem est latine immutabilia; verum utraque vox graeca eandem reddit sententiam » (*Disputationes selectae super Ep. beati Pauli ad Romanos*, Lyon, 1504, II, p. 613). Nous avons pu nous procurer ce bon et rarissime commentaire, grâce au dévouement et à la compétence de M^lle^ Schnürer de la bibliothèque cantonale de Fribourg.

(2) Par exemple, W. Sanday, A. C. Headlam, *The Epistle to the Romans*[4], Edimbourg, 1900; Th. Zahn, Fr. Hauck, *Der Brief des Paulus an die Römer*[3], Leipzig, 1925; M. J. Lagrange, *Saint Paul. Épître aux Romains*, Paris, 1931; H. Lietzmann, *An die Römer*[4], Tübingen, 1933; A. Nygren, *Der Römerbrief*, Göttingen, 1951, p. 289; O. Michel, *Der Brief an die Römer*, Göttingen, 1955; Fr. J. Leenhardt, *L'Épître de saint Paul aux Romains*, Neuchâtel-Paris, 1957. Encore cette sobriété de tradition — si l'on en juge par les rares allusions des *Chaînes* (cf. K. Staab, *Paulus Kommentare aus der griechischen Kirche*, Münster, 1933, pp. 100, 223, 401, 430) — est-elle préférable à l'exégèse des Pères grecs (avant tout, Théodoret dont le commentaire est un radical contresens, *PG.*, LXXXII, 181) qui tendent à réduire le nombre des juifs sauvés et multiplient les conditions pour qu'ils le soient. Les premiers commentateurs latins, au contraire, font ressortir la gratuité du don de Dieu (Cf. K. H. Schelkle, *Paulus, Lehrer der Väter*, Düsseldorf, 1956, pp. 403-404). On lira surtout la 102^e^ des *Quaestiones Veteris et Novi Testamenti* (édit. A. Souter, Leipzig-Vienne, 1908, pp. 206-207) montrant que dans la Nouvelle Alliance, la manifestation de la miséricorde de Dieu en son Fils doit être plus abondante et universelle qu'elle ne l'avait jamais été.

(3) J. H. Moulton, G. Milligan (*The Vocabulary of the Greek Testament*, Londres, 1949) ignorent le terme. O. Michel (art. μεταμέλομαι, dans G. Kittel, *TWNT.*, IV, 632-633) ne lui consacre que quelques lignes. Reste à se reporter à R. C. Trench (*Synonyms of the New Testament*[12], Londres, 1894) — qui institue une comparaison entre ce terme et ἀμετανόητος, *impénitent (Rom.*, II, 5; *hap. bibl.)*; cf. Th. Nägeli, *Der Wortschatz des Apostels Paulus*,

comme elle commande l'intelligence de la proposition, il semble opportun de la préciser. l'Apôtre avait-il une intention particulière, en employant ce terme rare — ignoré des Septante, de Philon, de Fl. Josèphe, de J. Pollux et d'Hésychius, — alors que les vocables d'immutabilité sont assez nombreux dans le Nouveau Testament (1)?

***

Si l'on s'en tient à l'étymologie (ἀ-μετα-μέλομαι), on comprendra que Dieu ne se ravise point (2); une fois qu'il a choisi son peuple, il ne revient pas sur sa décision; jamais il ne se dédit lorsqu'il s'est engagé par une promesse. Le meilleur parallèle serait le *Ps.* cx, 4, cité par *Hébr.*, viii, 21 : « Le Seigneur a fait un serment, dont il ne se repentira point : tu es prêtre à jamais » (3); dès lors, ἀμεταμέλητος, exact synonyme de ἀμετανόητος (4), exprimerait simplement l'absence de variation dans la volonté divine (5).

Göttingen, 1905, pp. 45-52 — et à H. Windisch (*Der zweite Korintherbrief*[9], Göttingen, 1924, p. 232) qui donne plusieurs références littéraires.

(1) ἀμετάθετος « immuable » (*Hébr.*, vi, 17-18). Cf. Fl. Josèphe, *C. Ap.*, ii, 189 : « C'est avec une décision immuable que nous observons les mystères et les cérémonies »; *P. Lund*, iii, 10; col. iii, 27 : τὰ ἀκείνητα καὶ ἀμετάθετα; *Sammelbuch*, V, 8726, 2 : κατὰ τὴν τοῦ παντοκράτορος θεοῦ ἀμετάθετον ἀπόφασιν; Lettre d'Attale III à Pergame, du 5 oct. 135 av. J.-C., instituant un sacerdoce héréditaire, afin que les honneurs rendus au dieu et les bienfaits accordés à Athénée demeurent immuables et sans changement à jamais, εἰς τὸν ἅπαντα χρόνον ἀκίνητα καὶ ἀμετάθετα μένῃ (C. B. Welles, *Royal Correspondance*, New Haven, 1934, n° lxvii, 14). Hésychius a donc raison de définir : ἀμετάθητος· ἄτρεπτος, ἀκίνητος. — ἀμετακίνητος « inébranlable » (*I Cor.*, xv, 58; cf. *P. Fam. Tebt.*, xxiii, 18; Apollinaire de Laodicée, *in Mt.*, xix, 12 : ἀμετακίνητα καὶ ἀκατόρθωτα παντελῶς dans J. Reuss, *Matthäus Kommentare aus der griechischen Kirche*, Berlin, 1957, p. 31). — ἀσάλευτος « immobile » (*Act.*, xxvii, 41; *Hébr.*, xii, 28).

(2) Comparer *Mt.*, xxi, 30 : « se ravisant (μεταμεληθείς), il alla travailler à la vigne »; v. 32 : Vous ne vous êtes même pas ravisés par la suite pour croire en lui »; xxvii, 3 : pris de remords, Judas rapporta les trente pièces d'argent.

(3) οὐ μεταμεληθήσεται. Cf. la lettre du proconsul P. Fabius Maximus, de 9 av. J.-C., proposant aux Grecs d'Asie de commencer l'année du jour de la naissance d'Auguste, à partir duquel on ne doit plus regretter d'être né, ὃ ἐστιν πέρας καὶ ὅρος τοῦ μεταμέλεσθαι ὅτε γεγέννηται (*Inscriptions de Priène*, cv, 10-11).

(4) C'est ainsi que A. Pallis (*To the Romans*, Liverpool, 1920, p. 132) comprend *Rom.*, xi, 29 : ἀμεταμέλητα = ἀμετανόητα, ἀμετάκλητα. Cf. la définition de Suidas, μετανοεῖ, μετάμελος γίνεται (édit. A. Adler, p. 371). Cyrille d'Alexandrie observe que Satan est inconvertissable (ἀμετανόητος, *in Mt.*, iv, 3; édit. J. Reuss, *Matthäus-Kommentare*, p. 162). Dans les papyrus l'adjectif (ou l'adverbe ἀμετανοήτως) est très fréquent dans les testaments, les actes de vente, de partage ou de donation, pour exprimer le caractère irrévocable de la décision (d'où sa connexion avec ἀναφαίρετος, *P. Grenf.*, ii, 68, 4-5; *P. Cair. Preis.*, xlii, 3; cf. L. Wenger, *Die Quellen des römischen Rechts*, Vienne, 1955, p. 803), et s'emploie avec les verbes εὐδοκέω, ὁμολογῶ, ὀμνύω; cf. *P. Strasb.*, lxxix, 9 (16-15 av. J.-C.); xxix, 31 (testament de 289 ap. J.-C.) : χυριευτικῶς ἐκουσίως καὶ αὐθαιρέτως καὶ ἀμετανοήτως ἀπὸ τοῦ νῦν ἐπὶ τὸν ἅπαντα χρόνον; *P. Lond.*, 1913, 11. Cf. R. Taubenschlag, *Das babylonische Recht im den griechischen Papyri*, dans *The journal of juristic Papyrology*, 1954, vii-viii, p. 179, n. 5; J. J. Rabinowitz, *Jewish Law*, New York, 1956, pp. 247 sv.

(5) La μεταμέλεια, propre à l'homme du commun, est définie par Andronicus : λύπη ἐπὶ ἁμαρτήμασι πεπραγμένοις ὡς αὐτοῦ γεγονόσιν (J. von Arnim, *Stoicorum veterum fragmenta*, Leipzig-

Mais pour apprécier les nuances et la densité d'un vocable, rien ne vaut la connaissance de son usage. Or, on se trouve ici en présence de deux courants sémantiques, l'un littéraire, l'autre juridique, qui se recouvrent partiellement. A la suite de Socrate définissant le bonheur : « un plaisir qui ne laisse aucun regret » (1), Platon (*Tim.*, 59 *d*), Cratès de Thèbes (2), Plutarque (3), Porphyre (4), et le néoplatonicien Hieroclès d'Alexandrie (5), qualifient constamment ἡδονή par l'épithète ἀμεταμέλητος. C'est une tradition d'école. Mais les mêmes auteurs ajoutent que ces plaisirs, au lieu d'être vains, sont avantageux (ὠφελειαί), ne sont mélangés d'aucun chagrin (ἄλυπον), rien ne trouble ou n'atténue leur charme (ἡδεία), et finalement se caractérisent par la permanence ou la fixité (μόνιμος). Cet ensemble de qualifications annexes amènerait à penser que ἀμεταμέλητος suggérait l'idée d' « absolu, entier, sans ombre ».

Effectivement, une autre série de textes donne à cet adjectif l'acception de total ou de définitif, qu'il s'agisse de sentiments, de décisions ou de personnes résolues. Il y a, par exemple, de ces colères irrépressibles qui aveuglent tellement que l'on tue sans hésiter et sans l'ombre d'un regret (6); mais aussi de ces caractères sérieux qui s'engagent sans revenir en arrière (7). S'ils font des promesses ou offrent une alliance, on peut se fier à leur parole, on n'aura pas à s'en repentir (8). Ici ou là, affleure une nuance psychologique ou morale

Berlin, 1923; III, 100, 32; 149, 20); le sage stoïcien, au contraire, ne change pas de résolution, car il a pesé toutes les conjonctures et les éventualités possibles. Toutefois, un incident peut advenir qui contrarie ses desseins, le sort est changeant; et après avoir affirmé : *numquam illum (sapientem) paenitentia subit*, Sénèque ajoute : *si nihil inciderit, quod impediat* (*De benef.*, IV, 33, 4) et précisément à propos de bienfaits accordés à un obligé qui s'avère un ingrat...

(1) Σωκράτης ἐρωτηθεὶς τί εὐδαιμονία « ἡδονὴ ἀμεταμέλητος » ἔφη (STOBÉE, CIII, 39, 18; édit. Wachsmuth, V, p. 906).

(2) Au IVe s. av. notre ère, Cratès exhorte Lysis à être plus sobre et à s'adonner au contraire à des plaisirs utiles, qui ne lui laisseront pas de regrets, ἡδοναὶ ἀμεταμέλητοι καὶ ὠφέλειαί (*Ep.*, 10; édit. R. HERCHER, *Epistolographi*, Paris, 1873, p. 210).

(3) ἡ φύσις ἡδονὴν ἄλυπον καὶ ἀμεταμέλητον προστίθησιν (*De tuenda Sanitate*, 26).

(4) τὴν δ' ἐπὶ καλοῖς καὶ δικαίοις [ἡδονὴν]... ὁμόιως παραχρῆμα ἡδεῖαν καὶ εἰς τὸ ἐπιὸν ἀμεταμέλητον (*Pythag.*, 39; édit. A. NAUCK, *Porphyrii opuscula*, Leipzig, 1886, p. 37).

(5) Vers 450, Hieroclès commente ainsi l'un des *Vers d'or* pythagoriciens : « Celui qui se distingue par sa vertu jouit de plaisirs qui ne laissent jamais de regrets; participants de la stabilité de la vertu, ὁ ἀρετῇ διαπρέπων καὶ ἡδονὰς ἀμεταμελήτους καρποῦται, μιμουμένας τὸ τῆς μόνιμον (XV, 30-31; édit. Fr. MULLACH, *Fragmenta Philosophorum Graecorum*, Paris, 1875, I, p. 453).

(6) PLATON, *Lois*, IX, 866 *e*; comparer l'*hostile odium* de TACITE, *Hist.*, V, 5, que l'on oserait traduire « haine recuite ».

(7) ARISTOTE, *Eth. Nic.*, IX, 4, 1166 *a* 29 : ἀμεταμέλητος ὁ σπουδαῖος. Le seul autre emploi de ce terme chez le Stagyrite qualifie l'incurable (ἀνίατος), irrémédiable (*ibid.*, VII, 7, 1150 *a* 22).

(8) POLYBE, XXIII, 16, 11 : ἐπαγγελλόμενος ἀμεταμέλητον αὐτοῖς ἔσεσθαι τὴν πίστιν (comparer ἀμετάπτωτος πίστις, PHILODÈME DE GADARA, *Rhetorica*, I, 378, 7; édit. S. Sudhaus); XXI, 11, 11 :

de simplicité, de bonne foi, voire de candeur; qui est celle de l'adverbe ἀμελετήτως (1).

Cette acception est prédominante aux environs de l'ère chrétienne, précisément à propos de bienfaits, de dévouement et — pour la première fois — de dons. Un décret honorifique de Priène, exprime la reconnaissance de la ville pour la bonne grâce et le dévouement indéfectible de Zosime à son égard (2). Selon Diodore de Sicile : « Tout acte de bienveillance, étant sans arrière-pensée, portait de bons fruits dans la louange de ceux qui en bénéficiaient (3). » Quant au caractère définitif et sûr d'une donation, il est manifeste dans la *Tabula* du Ps. Cébès de Thèbes, que l'on s'accorde à dater du Ier s. de notre ère. Un vieillard exhortant son interlocuteur à se défier des biens accordés par la Fortune, qui reprend ce qu'elle a donné, l'étranger demande ce qui caractérise le don reçu de l'ἀληθινὴ Παιδεία; *rép.* : « La vraie science des choses utiles, un don sûr et stable, immuablement (4). »

Ce sens d'ἀμεταμέλητος « irrévocable » est précisément celui des rares papyrus qui attestent l'emploi de cet adjectif. Le premier, du 10 novembre 41, est la *Lettre de Claude aux Alexandrins* : « J'en viens aux troubles et aux émeutes antijuives... me réservant d'exercer envers ceux qui recommenceraient (lire ἀρξομένων, *l.* ἀρξαμένων) une colère inflexible (ὀργὴν ἀμεταμέλητον). Je vous déclare tout net (ἁπλῶς) que si vous ne mettez pas fin à cette fureur meurtrière (τὴν ὀλέθριον ὀργὴν ταύτην) et réciproque, je serais forcé de vous montrer durement ce que signifie la juste colère (εἰς ὀργὴν δικαίαν) d'un prince philanthrope (5). » Dans ce texte très étudié, la chancellerie impériale joue sur le mot ὀργή, et il est bien clair que la colère de Claude n'est

ἔσεσθαι γὰρ ἀμεταμέλητον αὐτῷ τὴν ταιαώτην προαίρεσιν; DENYS d'HALICARNASSE, XI, 13 : ἀμεταμέλητος προαίρεσις.

(1) A la suite du *Thesaurus* d'H. Étienne, plusieurs dictionnaires modernes, au mot ἀμεταμελήτως, renvoient à Ésope; mais dans la Fable XL, 7, « le Renard et le Bouc », la leçon originale est ἀμελετήτως (A. CHAMBRY, *Aesopi fabulae*, Paris, 1925, p. 101; A. HAUSRATH, *Corpus Fabularum aesopicarum*, Leipzig, 1957) avec le sens de « sans réfléchir, bonnement, étourdiment »; psychologie du bouc, qui est encore celle du singe, victime lui aussi du renard (XXXVIII, 6, ἀτημελήτως) et des grenouilles (LXVIII, 3, ἀπερισκέπτως). La substitution des copistes est suggestive.

(2) ἀμεταμελήτως προεῖται τὰς εἰς αὐτὴν (πόλιν) χάριτας (*Inscriptions de Priène*, CXIV, 8; fin du Ier s. av. J.-C.).

(3) πᾶσα χάρις ἀμεταμέλητος οὖσα καλὸν ἔχει καρπὸν τὸν παρὰ τὸν τῶν εὐεργετουμένων ἔπαινον (X, 15, 3).

(4) Ἡ ἀληθὴς ἐπιστήμη τῶν συμφερόντων, ἔφη, καὶ ἀσφαλὴς δόσις καὶ βεβαία καὶ ἀμεταμέλητως (XXXII, 12; édit. C. PRAECHTER, Leipzig, 1893, p. 26. L'édit. Fr. DÜBNER, Paris, 1840, avait adopté la variante ἀμετάβλητος).

(5) *P. Lond.*, 1912, 78; édit. H. I. BELL, *Jews and Christians in Egypt*, Londres, 1924, p. 25. Ce papyrus ayant été acquis par le British Museum en 1921 et publié seulement en 1924 (cf. St. LÖSCH, *Epistula Claudiana*, Rottenburg, 1930, pp. 5 s.), n'avait pu être mentionné par Fr. PREISIGKE, dans son *Wörterbuch der griechischen Papyrusurkunde*, Berlin, 1925.

plus celle de Platon, « une colère dont on ne se repent pas », mais une rigueur absolue, une vindicte résolue, tout entière consacrée au service de la justice.

Les trois autres attestations papyrologiques de notre terme sont des actes juridiques. Sous des termes variés et avec les formules plus ou moins développées, testateurs ou contractants affirment la détermination de leur volonté inchangeable et irrévocable (1). Tel Abraham, évêque de Hermonthis, à la fin du VI^e^ s., ὅθεν εἰς ταύτην ὥρμησα τὴν ἔγγραφον ἀμεταμέλητον ἐσχάτην διαθηκημίαν ἀσφάλειαν (2). Le sens d'immuable, inaltérable est confirmé par le *P. Lond.*, V, 1660, 37, vers 353, si l'on accepte la restitution de C. Wessely (3) : ἀσάλευτον καὶ ἀμεταμέλητον καὶ ἀμετανατρεπτον εἶναι (4) et par le *P. Masp.*, 314, III, 11, du VI^e^ siècle (5). Si ces documents n'étaient si tardifs, on pourrait d'emblée les citer comme parallèles de *Rom.*, XI, 29; mais avant d'en venir à ce dernier, il faut évoquer le seul autre emploi paulinien, *II Cor.*, VII, 10.

L'Apôtre a écrit aux Corinthiens une lettre sévère, qu'il ne regrette pas (étant donné ses fruits), encore qu'il l'ait regrettée tout d'abord, à cause de la tristesse qu'elle leur a causée, οὐ μεταμέλομαι εἰ καὶ μεταμελόμην (v. 8). Mais si la tristesse profane conduit à la mort, la tristesse selon Dieu mène au salut, à une repentance dont on ne saurait se repentir : μετάνοιαν ἀμεταμέλητον (6). Le jeu de mots est évident, et cette évolution des « regrets » demande de traduire l'adjectif selon sa signification classique : « un repentir qui ne laisse place à

(1) R. Taubenschlag, *The Law of Greco-Roman Egypt in the Light of the Papyri*, New York, 1944, pp. 236 sv. Dans le contrat de vente d'une propriété foncière au Fayûm, le 8 septembre 512, « le dit vendeur déclare que c'est sa volonté ferme, spontanée et irrévocable de vendre dès maintenant et pour toujours » (A. Sayce, *Deux contrats grecs du Fayoum*, dans *Revue des Études grecques*, 1890, p. 131, A, 3).

(2) *P. Lond.*, I, 77, 4 (réédité par L. Mitteis, *Chrestomathie*, Leipzig-Berlin, 1912, II, 2, n. 319). O. Egger (*Rechtswörter und Rechtsbilder in den paulinischen Briefen*, dans *ZNW.*, 1918, p. 91, n. 1) rapproche ce texte de *Gal.*, III, 15 : κεκυρωμένη διαθήκη (on pourrait ajouter *P. Rend. Har.*, LXXIV, 25, de 99 de notre ère : διαθήκη, ἐφ' ᾗ ἀμεταθέτῳ ἐτελεύτησεν) et observe que le vocabulaire juridique du N. T. est souvent plus proche de l'acception byzantine que de celle des documents ptolémaïques ou romains.

(3) Compte rendu de la publication de ce papyrus, dans *Byzantinisch-neugriechische Jahrbücher*, VII, 1929, p. 499; rappelé par les *Berichtigungsliste der griechischen Papyrusurkunden*, Leiden, 1958, p. 97.

(4) Comparer la vente d'une pâture en juillet-août 540 : νῦν ὁμολογοῦμεν σήμερον... ἀσφαλείας πράσεως ἑκουσίᾳ γνώμῃ αὐθαιρέτῳ καὶ ἀμετατρέπτῳ καὶ ὀρτῇ διανοίᾳ (*P. Michael.*, XLV, 11); le contrat de vente d'une maison, à l'époque de Justinien : διὰ ἀμετανοήτου καὶ ἀδόλῳ βουλήσει, ὀρθῇ διανοίᾳ (H. Zilliacus, *Vierzehn Berliner griechische Papyri*, Leipzig, 1941, IV, 14).

(5) ἀνθομολογοῦμεν... ἀμεταμελήτῳ δικαίῳ σκοπῷ καὶ τρόπῳ.

(6) La quasi-unanimité des commentateurs rattache ἀμ. à « repentance » et non à « salut », ne serait-ce que pour éviter la stupidité d'un salut « que l'on ne regrette pas ». — Le lien entre λύπη et μετάνοια semble reçu dans la philosophie populaire hellénistique, cf. H. Almqvist, *Plutarch und das Neue Testament*, Upsal, 1946, p. 107.

aucun regret »; d'autant plus qu'il est εἰς σωτηρίαν, par conséquent « utile, avantageux », exactement comme Cratès associait ἀμεταμέλητος et ὠφέλεια. Dans cette sentence gnomique, aux propositions antithétiques, l'Apôtre oppose à la tristesse stérile, selon la chair, les bons effets de la λύπη κατὰ θεόν. Mais, si l'on y réfléchit, on ne voit pas bien ce qu'est une repentance dont on ne se repent pas, sinon, positivement, une contrition ferme et sans retour; ainsi que l'a compris la Vulgate *stabilem*. Par conséquent, sous l'oxymoron et au-delà de l'étymologie, la pensée est celle d'une μετάνοια qui ne changera plus. La véritable acception de ἀμεταμέλητος en ce texte est « définitif », sinon « décisif » (1).

Il devient dès lors aisé de comprendre la sentence absolue et d'une brièveté oraculaire : « Irrévocables les dons gracieux et l'appel de Dieu (2). » L'Apôtre vient d'affirmer que les Israélites demeurent inaltérablement chers à Dieu, à cause de l'attachement qui le liait à leurs ancêtres, ἀγαπητοὶ διὰ τοὺς πατέρας (3); or le verbe ἀγαπᾶν dit de soi amour stable et permanent (4). De plus, dans cette Épître qui a fait tellement appel aux notions de droit et de loi (5), il est normal que l'auteur renforce la teneur d'un vocable courant désignant la stabilité, par son correspondant juridique garantissant l'immutabilité. Mais, une fois de plus, la pensée de l'Apôtre s'exprime sous forme de paradoxe. Il va de soi qu'un contrat, une alliance, un testament soient irrévocables, mais il est audacieux de l'affirmer d'un don purement gratuit (6), d'une faveur non seulement indue, mais

(1) Cf. l'association ἀμεταμέλητος-μόνιμος dans Hiéroclès.

(2) *Rom.*, XI, 29. Tous les substantifs sont précédés de l'article qui a valeur démonstrative. Si nous n'avions pas une répugnance invétérée des traductions glosées, lorsqu'il s'agit d'un texte sacré, nous proposerions la traduction : « Irrévocables sont ces dons gracieux et cet appel de notre Dieu »; cf. H. C. G. Moule, *The Epistle to the Romans*, Londres, s. d., p. 315.

(3) *Rom.*, XI, 28. On ne saurait trop insister sur la portée de cette assertion qui fut le premier axiome de la christologie. A la Pentecôte, Pierre rappelle solennellement l'Alliance que Dieu a contractée avec les grands Ancêtres — ὁ θεὸς τῶν πατέρων ἡμῶν — et qui continue à combler le peuple de ses bienfaits (*Act.*, III, 13) : « Vous êtes les fils des prophètes et de l'Alliance que Dieu a traitée avec vos pères » (v. 25). A Antioche de Pisidie, saint Paul, ayant affirmé : « le Dieu de ce peuple Israël a choisi nos pères et il a élevé le peuple » (XIII, 17), conclut semblablement : « Et nous aussi nous vous annonçons que la promesse faite aux Pères, Dieu l'a accomplie pour nous leurs enfants en exaltant Jésus » (v. 32).

(4) Cf. C. Spicq, *Prolégomènes à une étude de Théologie néo-testamentaire;* Louvain, 1955, pp. 44, n. 7; 93, n. 5; 112-114; *Agapè dans le Nouveau Testament*, I, Paris, 1958, pp. 30, 133, 191, 252, 296-298, 304, 309.

(5) Cf. *Rom.*, VII, 1. Il est intéressant de relever le commentaire de la βεβαία ἡ ἐπαγγελία (*Rom.*, IV, 16) par Origène : « Par la foi et en raison de son caractère indélébile et inaltérable, la grâce et la promesse gardent une solidité qui n'apparaît pas dans les œuvres de la loi — δι' αὐτῆς τὴν χάριν καὶ τὴν ἐπαγγελίαν ἴσχειν διὰ τὸ ἀνέκπλυτον αὐτῆς ἢ ἀμετάβολον τὴν γε βεβαιότητα » (J. Scherer, *Le commentaire d'Origène sur Rom.*, III, 5-V, 7, Le Caire, 1957, pp. 207-208).

(6) Cf. cependant le *Tableau* du Ps. Cébès et le *P. Oxy.*, IX, 1208, 17 : προσφορὰν καὶ χάριν ἀναφέροντον καὶ ἀμετανόητον (contrat de vente de 291 de notre ère).

que toute la conduite des bénéficiaires devrait amener à révoquer (1). Là est la pointe de l'assertion. Si scandaleuse que paraisse la fidélité de Dieu vis-à-vis d'élus infidèles (cf. *II Tim.*, II, 13), non seulement il ne se repent pas de ses largesses ou de ses promesses (2), mais celles-ci sont de soi irrémissibles; c'est un caractère qui leur est propre (3) : Dieu ne revient jamais sur ses actes de grâce et ses choix. Ce n'est pas tant un effet de son immutabilité — aucun changement n'étant concevable dans l'esprit du donateur, — comme on le commente souvent; ce n'est pas non plus que Dieu se considère juridiquement lié, comme il le serait par les stipulations d'une alliance dont il ne pourrait se dégager (4). Il ne s'agit même pas de cette invariable fidélité divine dont la parole ne reste jamais sans effet (5), mais très exactement de sa bonté hors pair, de son *agapè* : son amour étant définitif, ses dons le sont également.

(1) C'est presque un contresens de traduire χαρίσματα simplement par « dons »; car l'accent est sur la gratuité à la fois de ces bienfaits, dont la grandeur a été évoquée (IX, 4-5; cf. le commentaire : *Le privilège d'Israël selon saint Paul*, dans *Recueil L. Cerfaux*, Gembloux, 1954, II, pp. 339-364), et de l' « appel » efficace dont ils procèdent et qui vient d'une initiative imprévisible et généreuse de Dieu (I, 6-7; VIII, 30; surtout IX, 11-12). Sur le lien entre κλῆσις et ἀγάπη, cf. *I Thess.*, I, 4; *II Thess.*, I, 11, et notre commentaire *Agapè*, I, pp. 208 sv.

(2) Saint Thomas, M. J. Lagrange, O. Michel évoquent les repentirs de Dieu si souvent mentionnés dans l'A. T. Mais précisément, il s'agit d'Ancien Testament et non de nouvelle et éternelle Alliance. Si Iahvé est dit métaphoriquement regretter soit un châtiment infligé (*Jér.*, XVIII, 8; *Jon.*, III, 10; *Am.*, VII, 3, 6; *Joël*, IV, 2; au sens de *II Cor.*, VII, 8-10), soit le choix d'un prince (*I Sam.*, XV, 11), jamais cette assertion ne vise un bienfait ou une grâce d'ordre surnaturel (cf. le bon commentaire d'Estius); ce que saint Paul vise justement ici : lorsque Dieu choisit un être en vue du royaume céleste, lorsqu'il l'aime et le comble pour qu'il réalise sa vocation, c'est sans retour de sa part et sans obstacle de la part de l'élu (*I Jo.*, II, 19 : μεμενήκεισαν ἂν μεθ' ἡμῶν), quels que soient le temps et les modes de réalisation. D'ailleurs, à l'opposé des anthropomorphismes évoquant les « changements d'avis » de Dieu, de la manière la plus sensible : « mon cœur se retourne en moi, ma μεταμέλεια me bouleverse » (*Os.*, XI, 8), il y avait l'axiome de *I Sam.*, XV, 29 : « Dieu n'est pas comme un homme pour se repentir (μετανοεῖν) » (cf. *Nomb.*, XXIII, 19; *Mal.*, III, 6). N'est-ce pas précisément pour dissiper cette ambiguïté que l'Apôtre aurait fait choix du terme exceptionnel et juridique ἀμεταμέλητος? En tout cas, non seulement il appuie sa prophétie sur ce texte, mais il en donne une exégèse officielle, apostolique, en l'appliquant au cas d'Israël, actuellement infidèle, mais qui demeure objet de la prédilection divine.

(3) Cf. *I Thess.*, V, 24; *I Cor.*, I, 9; *II Cor.*, I, 19-22, etc. On observera combien est heureuse cette évocation de la « solidité, inflexibilité » des choix et promesses de Dieu à propos des descendants des Patriarches, puisque la théologie de la *émét* s'origine au « cycle d'Abraham », qu'il s'agisse du patriarche lui-même (*Sir.*, XLIV, 20-22; *Rom.*, IV, 21), de Sara (*Hébr.*, XI, 11), d'Éliezer (*Gen.*, XXIV, 27, 48-49). D'où *Rom.*, XV, 8 : « J'affirme que le Christ a été ministre de la circoncision, pour montrer la véracité de Dieu — ὑπὲρ ἀληθείας θεοῦ — en accomplissant les promesses faites aux Pères ».

(4) C'est l'interprétation de A. Pallis *(op. cit.)*, qui se fonde sur les conceptions rabbiniques obligeant *(ob-ligare)* Dieu, le soumettant à la force contraignante du *berith*. Mais c'est méconnaître radicalement les mœurs de « notre Dieu » et les caractères propres de son amour. Cf. l'excellente mise au point de J. Munck, *Christus und Israël. Eine Auslegung von Röm.* 9-11, Copenhague, 1956, p. 104.

(5) Ainsi A. Schlatter, *Der Brief an die Römer*, Stuttgart, 1948, p. 202, et K. Barth, *Petit commentaire de l'Épître aux Romains*, Genève-Paris, 1956, p. 136. On pourrait citer l'*Hymne XV* de Qumrân : « Tu les a disposées (leurs voies) avant de le créer; et comment personne pourrait-il changer tes paroles? Toi seul, tu as créé le juste, et dès le sein maternel

***

Il semble bien que cette assertion paulinienne s'insère dans une théologie néo-testamentaire du « don de Dieu »; la pensée apostolique s'étant efforcée de répondre à la *quaestio* posée par le Seigneur lui-même : εἰ ᾔδεις τὴν δωρεὰν τοῦ θεοῦ (*Jo.*, IV, 10), et ayant d'emblée envisagé toute l'économie du salut comme le don le plus gratuit et le plus généreux du Dieu, Père de Jésus-Christ (1). Sa première expression dans le *corpus* épistolaire est celle de *Jac.*, I, 5 : « Dieu donne à tous simplement et sans faire de reproches (2). » Contrairement à la Vulgate (3), qui donne à ἁπλῶς (*hap.* N. T.) le sens qu'a souvent ἁπλότης « générosité, largesse » (4), cet adverbe doit être traduit par « tout bonnement, franchement, sans arrière-pensée » (5). Dieu accorde ses bienfaits à tous, d'une part sans distinction ni exception, aux justes comme aux ingrats, comme il est dit dans le Sermon sur la montagne (6), donc sans y mettre de condition préalable; d'autre part sans récriminer ni lésiner; lorsqu'il comble ses créatures, il ne leur reproche pas ses largesses, comme s'il tenait encore à ses biens et regrettait de les avoir accordés, μὴ ὀνειδίζοντες (7). Cette double précision sur la manière divine de donner exprime une même attitude psychologique que l'on pourrait aussi bien traduire par

tu l'as fondé pour le moment de la bienveillance afin qu'il soit gardé dans ton Alliance... pour posséder le salut éternel et la paix perpétuelle et indéfectible » (*ll.* 14-16; trad. A. Dupont-Sommer); mais le même Psaume exècre, voue à la destruction tous ceux qui méprisent l'Alliance et sont infidèles aux préceptes...

(1) *Jo.*, III, 16; *Rom.*, V, 15-17; VIII, 32; *I Cor.*, II, 12; *II Cor.*, I, 11; *II Pet.*, I, 3-4, etc.

(2) αἰτείτω παρὰ τοῦ διδόντος θεοῦ πᾶσιν ἁπλῶς καὶ μὴ ὀνειδίζοντος.

(3) *Affluenter, abundanter.* La Vieille Latine traduisait *simpliciter*; cf. les références dans *Vetus Latina*, édit. Beuron; Fribourg, 1957, t. XXVI, pp. 9-10.

(4) *II Cor.*, VIII, 2; IX, 11, 13; *Rom.*, XII, 8.

(5) C'est l'interprétation unanime des modernes; J. B. Mayor, *The Epistle of St. James*[3], Londres, 1910; J. Chaine, *L'Épître de saint Jacques*, Paris, 1927; J. Marty, *L'Épître de saint Jacques*, Paris, 1935; C. Edlund, *Das Aüge der Einfalt*, Lund, 1952, pp. 100-102, 107, « ohne Bedenken, vorbehaltlos ».

(6) *Mt.*, V, 45, et surtout *Lc.*, VI, 32-36 (μηδὲν ἀπελπίζοντες; cf. C. Spicq, *Agapè, I*, pp. 110-112); cf. XIV, 14 : μακάριος ἔσῃ ὅτι οὐκ ἔχουσιν ἀνταποδοῦναί σοι.

(7) La formule vient de *Sir.*, XLI, 25 : « après avoir donné ne fais pas de reproche »; mais le thème de la δόσις, amplement traité par le Siracide, semble avoir été classique parmi les sages. L'avare ou l'homme sans entrailles, non seulement refuse de donner, mais injurie ceux qui le sollicitent (XLI, 21). Le sot ne sait pas refuser, mais il donne de mauvaise grâce (ἀχαρίστως); il accompagne son bienfait de paroles désobligeantes et blessantes qui humilient l'obligé; c'est la δόσις βασκάνου (XVIII, 18), c'est-à-dire de celui qui a l'esprit de dénigrement, litt. « qui regarde d'un mauvais œil ». D'autres donnent peu et reprochent beaucoup; s'ils prêtent aujourd'hui, ils redemandent leur avoir le lendemain (XX, 15); c'est le cadeau de l'insensé (δόσις ἄφρονος). Toutes ces indélicatesses constituent une tache, μῶμος ἐν ἀγαθοῖς (XVIII, 15). Or la « simplicité » biblique (ἁπλότης), qui est toute candeur (*II Cor.*, XI, 3; *Col.*, III, 22), traduit l'hébreu *tamîm*, également rendu par les Septante par ἄμωμος, et par la Vulgate *sine reprehensione*; cf. C. Spicq, *La vertu de simplicité dans l'Ancien et le Nouveau Testament*, dans *Revue des Sciences philosophiques et théologiques*, 1933, pp. 5-26.

ἀμεταμέλητως : Dieu ne donne pas à contre-cœur; sa libéralité est toute de franchise et même de candeur, si l'on peut dire; de telle sorte que ses bienfaits, accordés sans réserve ni restriction aucune, sont des *dons* dans la plus pure acception du terme (1). *Jac.*, I, 17 insiste sur l'immutabilité, le caractère irrévocable de ces faveurs qu'il désigne par l'expression emphatique et redondante πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον (2). Ce sont des cadeaux parfaits, parce qu'ils viennent d'un Dieu ignorant toute vicissitude, toute modification ou variation en ses sentiments (παραλλαγή); sa volonté de donner ne peut jamais décroître ou se couvrir d'ombre, comme si elle subissait quelque éclipse (ἀποσκίασμα). Or cette indéfectibilité, ignorée des hommes, est la spécificité des présents gracieux « d'en haut », des donations proprement divines.

Ainsi, le vrai Dieu apparaît comme le donateur par excellence (3),

(1) D'où l'on peut conclure, comme saint Paul aux Romains, que ces dons sont accordés définitivement. J. Marty commente : Donner et retenir ne vaut.

(2) Πᾶσα δόσις ἀγαθὴ καὶ πᾶν δώρημα τέλειον ἄνωθέν ἐστιν, καταβαῖνον ἀπὸ τοῦ Πατρὸς τῶν φώτων, παρ' ᾧ οὐκ ἔνι παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα. L'hexamètre de la première partie du verset, sans article ni verbe, serait la citation et l'application à Dieu d'une locution courante, exprimant une vérité morale générale : on ne pèse pas la valeur du cadeau, mais l'intention du donateur; H. Greeven (*Jede Gabe ist gut, Jak. I*, 17, dans *Theologische Zeitschrift*, pp. 1-13) cherche quelques parallèles dans les proverbes de Zénobe (cf. *Corpus Paroemiographorum graecorum* (edit. Leutsch, Schneidewin, Hildesheim, 1958, I, pp. 67, 123); mais le meilleur — ne serait-ce que parce qu'il est contemporain — est dans le Dialogue de la Πίναξ du Ps. Cébès, entre un vieillard et un étranger. Celui-là, voulant engager celui-ci sur la voie de l'ἀληθινὴ Παιδεία, ne lui cache pas qu'elle apparaît rocailleuse et rebutante : ὥσπερ ἀνοδίας τινὸς καὶ τραχείας καὶ πετρώδους εἶναι δοκούσης (XV, 1; cf. *Mt.*, VII, 13-14); mais tandis que chaque vice n'accorde que des dons trompeurs et éphémères (οὐκ ἀσφαλὴς οὐδὲ βεβαία ἐστὶν ἡ παρ' αὐτῆς δόσις; VII, 3), auxquels on ne peut se fier (μὴ πιστεύειν καὶ βέβαιον μηδὲν νομίζειν μηδὲ ἀσφαλὲς εἶναι; XXXI, 1), la donation de l'Éducation véritable est sûre : ἀσφαλής τε καὶ βεβαία ἡ πρὸς αὐτὴν ὁδός ἐστι τοῖς ἀφικνουμένοις, καὶ τῶν διδομένων ἀσφαλὴς ἡ δόσις τοῖς λαμβάνουσι; (XVIII, 3). L'étranger en est émerveillé : ὡς καλὰ τὰ δῶρα (XIX, 1)! Quelque autre avantage que l'on ait reçu par ailleurs, c'est vers elle qu'il faut résolument se tourner, καὶ συντόμως ἀπελθεῖν βλέποντας πρὸς τὴν βεβαίαν καὶ ἀσφαλῆ δόσιν (XXXI, 6). Sur la vogue dont jouit dans le monde arabe ce conte allégorique, cf. O. Amine (*le Stoïcisme et la Pensée islamique*, dans *Revue thomiste*, 1959, pp. 85, 91 sv.). Il fut traduit au XI^e^ s. sous le titre complet : « Énigme de Cébès, compagnon de Platon; celle qui représente le mieux le monde, ce qu'il contient, la conduite que doit y tenir l'homme intelligent pour jouir du bonheur parfait et échapper aux maux qui s'y trouvent » (édit. Cl. Salmasu, Leyde, 1640).

(3) Cf. *Act.*, XVII, 25 : Αὐτὸς διδοὺς πᾶσι... τὰ πάντα! Il serait curieux de rapprocher les spéculations Qumraniennes suggérées par l'acrostiche des trois consonnes du mot *Amen* dans le *Manuel de Discipline*, X, 4 : « *N* est la clef des Grâces éternelles... dans tous les temps à venir ». La lettre *nûn* désigne le chiffre 50 et le triangle rectangle « principe de la génération de l'univers » (Philon, *De vit. cont.* 65); ce serait le « signe » souverainement fécond et bienfaisant (A. Dupont-Sommer, *La sainteté du signe « noun » dans le Manuel de Discipline*, dans *Bulletin de la classe des Lettres de l'Académie royale de Belgique*, 1952, pp. 184-193). La qualification de *le 'olam* donnée à la *héséd* divine est celle de l'immutabilité; comparer *Apoc.*, III, 14 : «l' Amen, le témoin fidèle et véritable, le principe de la création (nouvelle et toute de miséricorde) de Dieu », et la variante inattendue de *Rom.*, XI, 19 dans P^{46}: τὰ χαρίσματα καὶ ἡ κτίσις τοῦ θεοῦ. Si elle n'est pas simple erreur de lecture, cette leçon supposerait que le scribe a compris ἀμεταμέλητα comme synonyme d'ἀμετάβλητα : immuables, immobiles; cf. *Hébr.*, XII, 28 : βασιλείαν ἀσάλευτον παραλαμβάνοντες ἔχωμεν χάριν...

non seulement le plus généreux par l'abondance et le plus merveilleux par la qualité de ses dons, mais d'abord et avant tout par la façon même dont il les accorde et les sentiments qui l'inspirent : ἁπλως, μὴ ὀνειδίζοντος, οὐ παραλλαγὴ ἢ τροπῆς ἀποσκίασμα (1). La multiplication de ces précisions est significative; toutes sont négatives et veulent éliminer quelque imperfection que ce soit dans le Donateur envisagé comme tel. *Per viam negationis*, les Apôtres veulent suggérer une perfection transcendante. Ἀμεταμέλητος exprime encore plus clairement que les dons de Dieu sont pléniers et absolus. Si la traduction « sans repentance » est trop faible, celle d' « irrévocable » doit être comprise en fonction de la théologie susdite et surtout de l'amour du Donateur. Parce que Israël demeure ἀγαπητός (*Rom.*, XI, 28), ἠγαπημένος (IX, 25), sa vocation est indéfectible, ses effets de grâce se réaliseront *per fas et nefas* (2).

C'est en réfléchissant sur cette perfection de donation que saint Jean pourra finalement conclure : Dieu est plénitude de générosité, toute manifestation d'agapè, l'amour κατ' ἐξοχήν (*I Jo.*, IV, 8, 16).

Fribourg (Suisse). C. SPICQ, O. P.

(1) On pourrait ajouter εἰς τέλος « à jamais, pour toujours », au double sens de perennité et de perfection, comme dans *Jo.*, XIII, 1, rapproché de *Ps.*, LXXVII, 9 (en liaison avec les *promesses* divines); CIII, 8-9; cf. IX, 19; XVI, 11; *Dan.*, III, 34 (en liaison avec l'*alliance*).. Comme parallèle profane, on retiendra PHOCYLIDE, XVII, 4 : « Ceux que je respecte, je les aime du commencement à la fin, τούτους ἐξ ἀρχῆς μέχρι τέλους ἀγαπῶ » (E. DIEHL, *Anth. lyr. gr.* [3], Leipzig, 1949, p. 60).

(2) Distinguant Israël historique et eschatologique, E. DINKLER donne l'exact éclairage de *Rom.* XI, en l'insérant dans l'ensemble de la trame de l'*Épître aux Romains (Prädestination bei Paulus. Exegetische Bemerkungen zum Römerbrief*, dans *Festschrift für G. Dehn, Neukirchen*, 1957, pp. 81-102). Cf. en dernier lieu H. J. Schoeps, *Paulus*, Tübingen, 1959, pp. 248-259.

REMARQUES SUR LE ROULEAU DE CUIVRE DE QUMRÂN

Qu'il me soit permis d'apporter un complément à l'excellent commentaire que M. l'abbé J. T. Milik a donné du rouleau de cuivre de Qumrân (*RB.*, LXVI, 1959, pp. 321-357).

La 42e des 64 cachettes est décrite de la façon suivante : [7]*Parmi les Tombeaux des Horréens dans l'hypogée qui est face à la Mer*,[8] *dans l'ossuaire creuse seize coudées :* [9]*22 talents* (3Q **15** IX 7-9). Milik voudrait rattacher ces « tombeaux des Horréens » à la nécropole sud-ouest de Jérusalem. A vrai dire, cette localisation n'est appuyée par rien, et Milik souligne expressément qu'elle « n'est qu'une simple possibilité » (p. 353). On peut montrer, je crois, que ces Tombeaux doivent être cherchés en un autre endroit.

Pour déterminer ces « Tombeaux des Horréens » (צריחי החורין), il faut partir du fait que le folklore du judaïsme cherchait la demeure des Horréens (ou Horites) dans la région de Beit Ğibrîn. « Et les Horréens (*Gen.*, XIV, 6) : (c'est) Êleuthéropolis » dit le Midrash (1). A cela correspond bien la remarque de Jérôme : 'Ελευθερόπολις, ubi ante habitaverunt Horraei » (2). Cette tradition se reflète aussi dans le nom araméen d'Éleuthéropolis : *bet gubhrin* = « maison des Géants » (3). Ce qui a fait placer les habitations des Horréens dans cette région, ce sont les nombreuses et énormes cavernes qui caractérisent les environs de Beit Ğibrîn; car on faisait dériver le nom *ḥōrīm* (Horréens) de *ḥōr* (caverne) et on se représentait les Horréens comme des troglodytes qui auraient habité dans les cavernes près de Beit Ğibrîn.

A 2 km seulement au nord de Beit Ğibrîn s'étend une vaste nécropole de tombes à puits. Il résulte des indications données par les *Vitae Prophetarum* sur la tombe du prophète Michée, que cette nécropole était considérée à l'époque du judaïsme comme le lieu de sépulture des races géantes des anciens âges (4). L'origine de cette légende

(1) *Gen. r.* 41 (42), 10 sur *Gen.*, XIV, 6 (éd. J. THEODOR, Berlin, 1912, p. 412, 1 s.).
(2) *Comm. in Abdiam*, 1 (*PL.*, XXV, 1101).
(3) Cf. J. JEREMIAS, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen, 1958, p. 83 s.
(4) JEREMIAS, *l. c.*, pp. 82-86.

s'explique bien par les dimensions considérables de ces tombeaux (1) et par le fait que la nécropole de Beit Ǧibrîn n'a pas son pareil dans toute la région montagneuse de la Palestine. Elle portait le nom de « cimetière des Énakim » (πολυάνδριον 'Ενακείμ) (2). Selon toute vraisemblance, c'est cette nécropole qui est visée en 3Q **15** IX 7 sous le nom de « Tombeaux des Horréens ».

La description circonstanciée de la cachette confirme encore cette hypothèse. D'abord on s'explique le choix du terme rare צרוח (crypte souterraine, caveau, caverne) (3) : il indique qu'avec les « Tombeaux des Horréens » nous avons affaire à des tombes insolites, qui manifestement s'enfoncent en profondeur. Cette profondeur considérable des tombeaux est également suggérée par les mots « creuse seize coudées », car ce chiffre seize dépasse l'ensemble des autres indications du rouleau (4). Enfin, que le trésor doive être cherché dans l'hypogée des « Tombeaux des Horréens » qui « est face à la mer », cela aussi correspond à la disposition des lieux. La nécropole se trouve en effet à l'ouest de l'ancienne route romaine Jérusalem-Beit Ǧibrîn, si bien que le tombeau le plus éloigné vers l'ouest est en même temps le plus éloigné de la route et de sa circulation.

Le contexte lui-même recommande la localisation proposée. Bien que le catalogue des 64 cachettes ne soit pas disposé selon un ordre strictement géographique, il procède cependant par groupes de localités géographiquement proches les unes des autres. Avec les nos 36-37 nous avions été menés dans le Wady en-Nâr, cours inférieur du Cédron (5), puis avec les nos 38-39 vers la nécropole au sud-ouest de Jérusalem (6). Maintenant on va vers le sud de la Judée : d'abord dans le cours supérieur du Wadi Ḫareiṭûn au sud-sud-est de Bethléem

(1) Voici les mesures que j'ai prises d'une de ces tombes : la profondeur comptée de la surface du sol jusqu'au sol de la tombe est de 4,89 m; le puits seul, descendant verticalement jusqu'au plafond de la tombe, mesure 3,49 m, et il a une coupe rectangulaire de 1,53 m de long sur 0,63 m de large. A 2,40 m sous la surface du sol se trouvent, appuyées sur un rebord, les pierres épaisses de 0,13 m qui ferment le puits; de la terre entassée au-dessus d'elles rendait la tombe inaccessible. La tombe elle-même, dans le plafond de laquelle débouche le puits, contient deux auges funéraires de 0,60 (0,70) m de large sur 1,80 m de long, de part et d'autre d'un passage intermédiaire qui leur est parallèle et dont le sol est plus élevé. Il y a en outre une chambre annexe rectangulaire, de 2,10 m sur 1,84 m.

(2) *Prophetarum Vitae fabulosae*, éd. Th. Schermann, Lipsiae, 1907, p. 81, 8 s. par. p. 18, 5; p. 28, 19 s.; p. 101, 14 s.

(3) *Juges*, IX, 46.49; *I Sam.*, XIII, 6. Le Targum de *I Sam.*, XIII, 6 rend צרוחים par מְעָרַת טְנָרַיָּא (grottes rocheuses).

(4) Seize coudées ne se retrouvent que dans les cachettes 14 et 42; elles ne sont dépassées que dans les cachettes 1 (40 coudées), 36 (17 coudées) et 38 (24 coudées).

(5) Milik, *l. c.*, p. 341 (nos 24 s.).

(6) *Ibid.*, p. 353 (nos 58 s., 60).

(nº 40) (1) et ensuite à el-'Iqremzân à 5 km au nord-ouest de Bethléem (nº 41) (2). A cela Beit Ğibrîn se raccorde bien.

Göttingen. Joachim Jeremias.

OBSERVATIONS

Après avoir remis à l'éditeur de la *RB.* mon article sur la topographie du rouleau de cuivre, j'ai encore eu le temps de revoir le commentaire entier de 3Q **15**, expédié à la Clarendon Press dans l'été de 1959, avec le manuscrit complet de *DJD* III. Parmi quelques changements touchant la toponymie se trouvent justement les Tombeaux des Horréens, צריחי החורין, discutés plus haut par M. le Prof. Jeremias.

Lors de cette dernière révision, ma tentative de chercher ces Tombeaux dans la nécropole sud-ouest de Jérusalem m'a paru arbitraire et gratuite. Qualifier de « simple possibilité » l'identification suggérée n'était pas non plus très exact, puisque même un récit populaire ne placerait guère si près de Jérusalem les demeures (historiques et) éternelles des habitants légendaires du Sud palestinien. Par ailleurs — et je l'avoue à ma confusion — le rapport folklorique entre les Horréens et Bet Guvrin (Éleuthéropolis) m'a échappé entièrement, ou plutôt les vagues notions que j'en ai eues ne se sont pas « enregistrées » dans ma mémoire au moment voulu. J'ai donc cherché le toponyme en question dans une autre région, en partant de la lecture ההורין, matériellement aussi bonne que החורין. Dans le manuscrit de *DJD* III ma notice se présente comme suit :

« Également dans un cimetière se trouve le dépôt suivant, de 22 talents (d'or et d'argent), IX 7-9. La localité s'appelle החורן qu'on comprendra comme בית חורן, l'article remplaçant le déterminatif d'après le procédé cher à l'auteur du catalogue; voir plus haut... et cf. le gentilice biblique החרני. Le tombeau « est orienté vers la Mer (Méditerranée) » הצופא ים IX 7. Le choix du terme ים au lieu de l'habituel מערב est intentionnel. Il s'agit sans doute de Bethoron-le-Haut, Beit 'Ûr el-Fôqâ, situé au bout d'un éperon de la montagne, à 617 m d'altitude, qui surplombe la plaine s'étendant vers la côte. »

A propos de l'article remplaçant le déterminatif, j'écris dans le commentaire grammatical de 3Q **15** (entre parenthèses, renvois aux pages et aux numéros de l'article dans la *RB.*, 1959) :

« L'article accolé à un toponyme remplace souvent une dénomina-

(1) *Ibid.*, p. 343 (nº 28).
(2) *Ibid.*, p. 353 (nº 61) : el-Qirmizân à l'ouest de Bethléem.

tion composite, comme déjà dans la Bible; p. ex. הגיא de *Jer.* II, 23 est pour גיא הנם, הסנאה de *Neh.* III, 3 au lieu de סנאה מגדל (cf. p. 334, nº **9**). Ainsi הסככא est pour נחל סככה (337 s., **16**), הקדרוֹת au lieu de נחל קדרון (341 s., **25**), הכוזבא pour כוזבא (et נחל) עין (335 s., **11**), העצלא probablement au lieu de עין עצלה (336, **12**). Si le nom de lieu possédait déjà l'article, celui-ci reste, même si l'on omet le premier composant : הברוך pour כפר הברוך (343, **29**), הנטף pour עין הנטוף (343, **28**). »

Cette nouvelle identification : צריחי החורון comme « Hypogées de (Bet) Ḥoron », reste toujours possible, mais après avoir lu la note de J. Jeremias, j'aimerais volontiers revenir à ma première lecture : « Tombeaux des Horréens » en y ajoutant l'identification proposée par lui. Cette interprétation est plus simple, et aussi plus attrayante du point de vue du folklore palestinien ancien. L'ordre géographique des cachettes est également favorable, ainsi que le souligne Jeremias : deux trésors dans le Cédron, au sud-est de Jérusalem (VIII 4-9), deux autres dans la nécropole sud-ouest de la Ville Sainte (VIII 10-16; une ou deux (1) cachettes dans le désert de Juda, au sud de Jérusalem (IX 1-6); un trésor à Bet Guvrin, au sud-ouest de la ville (IX 7-9); une cachette sur la route d'Éleuthéropolis à Jérusalem (IX 10).

J'ajouterai encore une remarque. La région de Bet Guvrin, comme le Daroma entier, avait à l'époque de notre catalogue (I^er^-II^e^ siècle ap. J.-C.) une population juive assez dense et très dynamique. D'après les sources talmudiques et les documents de Murabba'ât, on devine que la Résistance juive de 132-135 ap. J.-C. fut exceptionnellement dure dans cette région, ce qui entraîna des répressions et des dévastations sans pareil (2). Il serait donc naturel qu'un « ethnographe » infatigable comme l'était l'auteur de 3Q **15** n'ait pas oublié cette partie du territoire juif au cours de ses chasses aux trésors cachés.

En conclusion, les deux identifications de צריחי החורן : « Tombeaux des Horréens » à Bet Guvrin et « Tombeaux de (Bet) Ḥoron » à Beit 'Ûr, sont plausibles à peu près au même degré, mais par quelques détails la première a plus de vraisemblance. Je me ferai un plaisir d'en tenir compte dans l'édition définitive du rouleau de cuivre.

Jérusalem, décembre 1959. J. T. Milik.

(1) Je tiens à rappeler que je n'identifie pas le lieu תכלת השני de IX 4 avec el-Qirmizân à l'ouest de Bethléem, comme Jeremias semble le comprendre. Je cite le nom moderne seulement pour donner un correspondant au nom hébreu. En réalité, je considère l'identification de ce toponyme comme désespérée.

(2) Voir *DJD*, II, pp. 67-69 et 125-127.

A PROPOS DE JEAN VII, 38

Mon article publié par la *RB.* de 1959 renferme, p. 374, une erreur qui demande rectification. Citant le Targum Yerushalmi sur *Nb.*, XXI, 16 d'après le *Codex Neofiti I*, je traduisais : « Et de là leur fut donné *un puits vif*, le puits au sujet duquel YHWH dit à Aaron et à Moïse etc... » Cette traduction correspond en fait au texte du Pseudo-Jonathan, tel qu'il figure dans la polyglotte de Londres et dans les bibles rabbiniques. Mais pour le codex, je m'étais fié à une lecture directe du microfilm dans un appareil, et la photo me montre que ma lecture (ou ma transcription) était fausse. Au lieu de בירה חיא il faut lire : בירה היא. Le sens est donc : « Et de là *le puits* leur fut donné, *ce puits* au sujet duquel YHWH dit à Aaron et à Moïse : Assemble le peuple et je leur donnerai de l'eau. » Une leçon identique figure en cet endroit dans le Targum d'Onquelos; elle suit de très près le texte massorétique. Il n'y a donc pas de doute que la leçon particulière du Pseudo-Jonathan repose en réalité sur une faute de lecture (ח à la place de ה). De ce fait, on doit renoncer à toute mention explicite du thème de l'eau vive. Mais il reste vrai qu'une eau qui sort d'un puits et se change en fleuve puissant ne peut être qu'une eau vive.

J'aimerais revenir sur le problème grammatical soulevé par le P. Boismard, *ibid.*, p. 375 : l'accord du substantif et du participe employé comme adjectif. Dans la phrase היך נהרין דנגדין מיא pourrait-on accorder ensemble נהרין et מיא? Je continue de répondre : non. Il est vrai que l'attribut se met régulièrement à l'état absolu; c'est même l'un des signes qui permet de reconnaître un attribut, notamment dans une proposition nominale (le syriaque connaît encore cette règle, cf. L. Costaz, *Grammaire syriaque*, nos 687-693). Mais je nie qu'il en soit de même pour l'épithète. Les exemples allégués par le P. Boismard (en palmyrénien et dans le Targum du Pseudo-Jonathan) *ne sont justement pas des épithètes* au sens précis du terme; ils ont une vraie valeur verbale : « ... des chameaux, soit (qu'ils soient) chargés, soit (qu'ils soient) sans charge... »; « les eaux se retirèrent de sur la terre, allant et revenant... » On ne dit pas : « des chameaux-chargés ou des chameaux-sans-charge... »; « les eaux-allantes-et-revenantes se retirèrent... » Même la construction française de la traduction montre

qu'il ne s'agit pas d'épithètes. Ce problème de grammaire n'est pas dénué d'intérêt, car il met en relief les nuances de sens dont la langue araméenne est susceptible et qui peuvent échapper aux lecteurs. Pour en revenir au texte discuté, je crois donc que l'expression נהרין דנגדין est d'excellent araméen et veut dire : « des fleuves coulants, des fleuves qui coulent ». L'emploi d'une courte relative pour remplacer une simple épithète est encore conservé en syriaque : *meddem debīš*, « une chose mauvaise » (litt. « quelque chose qui (est) mauvais », cf. L. Costaz, *op. cit.*, 529). Il faut donc traduire : « Il fit descendre, comme des fleuves qui coulent, les eaux. »

Paris. Pierre Grelot.

CHRONIQUE ARCHÉOLOGIQUE

Cette Chronique rend compte des principaux travaux archéologiques accomplis en Palestine depuis notre dernière Chronique (*RB.*, 1958, pp. 249-267; 400-423). *Nous remercions vivement les fouilleurs qui ont bien voulu nous fournir sur leurs travaux des rapports et des illustrations. La carte de localisation (fig.* 1*) porte tous les sites traités dans cette première partie, ainsi que dans la seconde partie à paraître dans le prochain numéro.*

***

Département des Antiquités de Jordanie. Communication de M. Farah S. Maayeh, Inspecteur Assistant. — Le Service des Antiquités du Royaume Hachémite de Jordanie a exécuté pendant l'année 1958-1959 les travaux suivants :

Amman

Une seconde campagne de fouilles, faisant suite à celle de 1957/1958, a été menée à Jebel el Qala'ah (Rabbath Ammon de la Bible), sur le terrain situé à l'est du bâtiment du Musée Archéologique jordanien. Cette fouille a fourni d'intéressantes conclusions tant du point de vue archéologique que du point de vue historique. On a mis au jour de la poterie du Moyen Bronze (entre le XVII^{e} et le XVI^{e} siècle). Parmi cette céramique, tantôt peinte, tantôt sans décor, il y a des gobelets, des cruches, des cruchettes, des bols, des lampes; on a trouvé aussi des scarabées, certains à monture d'or. Des fragments de poterie de l'Ancien Bronze ont été également trouvés.

Plus de cent cinquante objets en poterie ont été recueillis intacts dans un cimetière découvert par des tailleurs de pierre à Said el Qaruoty au pied de Jebel el Jofeh esh-Sherqi, à une distance de trois cents mètres environ à l'est de l'actuel bâtiment du Département des Antiquités. Cette poterie, du Fer II (800 avant J.-C.), est très semblable à celle qui fut découverte à Sahab et à Amman et publiée dans le *QDAP*, XIII et XI. Il y a des cruches à ouverture pincée, d'autres à orifice trilobé, des bols, des tasses tripodes, des vases caliciformes, des marmites, des flacons pointus, de minuscules fla-

Fig. 1. — Sites étudiés dans la Chronique Archéologique.

cons à deux anses, des marmites en miniature, des puisettes, des puisettes à bec, des lampes (certaines à double extrémité?). Il faut signaler aussi des anneaux en fer, un miroir en bronze, et des objets de culte en poterie. En outre une trouvaille fortuite a livré une très intéressante pièce de poterie : une tête voilée d'Astarté, l'ancienne déesse ammonite de la fertilité.

Safout

Pendant les travaux de percement d'une nouvelle route qui joint Jérash à Jérusalem par Naur, à Tell Safout, à quatorze kilomètres au nord d'Amman, les bulldozers du Point IV en enlevant la partie sud du Tell ont fait apparaître un glacis en pente, revêtu d'un enduit et couronné d'un mur. Le glacis est posé sur le sommet du roc vierge. Il est en pisé (terre battue) soigneusement alterné avec les matériaux disponibles en cet endroit : sable, howar, terre.

Ce fait indique nettement que le type de fortification répandu à l'ouest du Jourdain et dans une vaste portion du Moyen Orient à l'époque du Bronze, était aussi en usage sur la rive est du Jourdain. Cela indique aussi, bien entendu, que cette dernière région était habitée à la dite époque, à savoir le Moyen Bronze (1750 avant J.-C.).

Jérash

A proximité de l'Arc de triomphe de Jérash, les employés du Département des Travaux Publics ont découvert par hasard une chambre voûtée du second siècle après J.-C. Elle est creusée dans une roche sédimentaire et est orientée vers l'est. On y accède par une volée de six marches et y pénètre par une étroite ouverture. Le seuil conduit à une volée de quatorze marches appuyée au mur nord de la cave, où elle se termine dans l'angle nord-ouest.

Des dix-sept loculi trouvés dans ce caveau, aucun objet n'est sorti, ce qui est l'indice d'un pillage ancien. Un de ces loculi est creusé dans la paroi est à une hauteur de 1,70 m du sol de la cave; autour de son ouverture, une belle décoration a été peinte après que l'orifice eut été obturé et la surface recouverte d'un enduit de chaux et de cendre; une petite dalle de marbre était fixée à l'orifice, elle porte une inscription romaine (pl. *Xa*) mentionnant le nom et l'âge de la défunte : AELIANE / VIXIT / ANNOS / XVIII. Au-dessous de l'ouverture était peinte une inscription grecque (pl. XI) : Χίονης ἡσυχία. Sur le sol de cette pièce on a recueilli quatorze lampes en poterie, et trois pièces de monnaie.

Deux autres caveaux de moindre importance ont été trouvés non loin de là dans les mêmes conditions. Ils ont livré quelques lampes en poterie, d'époque romaine, ainsi qu'une très jolie figurine en poterie : elle représente une femme portant une couronne sur la tête, et sur son épaule gauche une grappe de raisins; cette figurine n'a pu encore être identifiée.

Um Qeis

Un fort beau pavement en mosaïque byzantin, à décor géométrique, et portant deux inscriptions, a été découvert dans la maison de Hussein el Faraj, au nord-ouest du village, dans l'oliveraie, au bord de la grand'route qui conduit à Hammé. Une grande salle mesure 20 m du nord au sud et 6 m d'est en ouest; deux autres pièces, également pavées en mosaïque, y sont attenantes à l'est : l'une mesure 5 m sur 5, l'autre 5 m sur 3,25 m. Les deux inscriptions relevées sont à peu près identiques; la plus longue se lit (pl. X *b*) : Ὑγίαν | Ἡρακλείδη τῷ κτίστῃ | κὲ τοῖς λουομέ |νοις πᾶσι.

Quailbe (ancienne Abila).

Le Département des Antiquités a dégagé vingt et une tombes familiales voûtées, douze tombes à puits, et une tombe taillée dans le roc, dans un espace situé en face des anciennes ruines de Quailbe (233.233) (1) à environ 500 m au nord-est, de l'autre côté de la vallée. Ces tombes ont livré plus de neuf cents objets intacts de différentes époques : Ancien Bronze, Récent Bronze, époques Hellénistique, Romaine, Byzantine. Mais la découverte la plus spectaculaire est celle d'un encrier et d'une jarre cylindrique offrant un parallèle étroit avec les découvertes de Qumrân. Cela peut suggérer l'idée que les Esséniens ont eu très probablement une installation à Abila, ville de la Décapole.

Voici enfin quelques trouvailles mineures faites dans le pays :
une tombe romaine, à Sourif (district d'Hébron);
une tombe byzantine, à Beit Mirsim (district d'Hébron);
une tombe taillée dans le roc, de l'âge du Fer, à el Dhahriyeh (district d'Hébron);
une tombe romaine, à Kafr Qaddoum (district de Naplouse);
une tombe romaine, à Beit Ras (district d'Irbid);
une tombe hellénistique, à Tafileh (district de Maan).

(1) Ici et dans la suite, nous indiquons la situation de certains sites moins connus à l'aide des coordonnées de la Carte moderne du Survey anglais.

***

Région du Wadi Ramm

Communication de Miss Diana Kirkbride. — En mai 1959 Miss Kirkbride entreprit une exploration archéologique dans la région du wadi Ramm du Hismeh (l'ancien Madian). Le Professeur John Carswell, de l'American University de Beyrouth, se joignit à l'expédition en qualité de topographe et de dessinateur, et M. John Strugnell en qualité d'épigraphiste. L'expédition se déroulait sous les auspices de la British School of Archeology à Jérusalem et avec le concours du Département des Antiquités Jordanien.

Le but de l'exploration était de compléter par de petits sondages l'exploration de surface entreprise par Sir Alec Kirkbride et G. Lankester Harding dans la même région (*PEQ*, 1947), et aussi d'essayer de découvrir s'il y a des indices d'un peuplement néolithique sédentaire ou semi-sédentaire s'étendant jusqu'en Arabie Séoudite, et s'il existait également une culture mésolithique dans la même direction. En outre on espérait recueillir des informations sur les derniers habitants du Hismeh, Nabatéens, Thamoudéens, et autres peuples historiques.

Quelques sondages furent faits dans le village nabatéen à Ramm pour trouver la profondeur du dépôt en différents endroits et aussi pour voir si quelques fondations de maisons étaient intactes. Il y a un village vraiment grand, dans la plaine au pied de la montagne, mais les maisons paraissent avoir été détruites jusqu'aux assises au-dessus des fondations; les sols et les seuils se trouvent immédiatement sous le sable. Une petite tranchée a été creusée juste contre le mur d'une des pièces, sans qu'aucun objet datable ait été trouvé. Un petit dépôt de sable fut déblayé du sommet du mur, pour obtenir une idée du plan des fondations. La pièce était vaste et presque carrée, le seuil en était fait d'une pierre réutilisée et placée à l'extrémité est du côté sud, et menait dans une cour pavée. Il semble qu'il y ait eu plusieurs phases de construction dans cette partie du village.

Des sondages furent faits également dans quelques petites pièces sur la colline du temple. Ils révélèrent une plus grande profondeur de dépôt que les sondages faits au-dessous dans la plaine. Une seule petite pièce avait quatorze niveaux, le sol principal étant le septième. On a trouvé une lampe en poterie, datant de la fin du second/début du troisième siècle de notre ère. Les sondages dans le temple lui-même sont décrits ailleurs dans cette Revue (Janvier 1960, pp. 65-92).

Des recherches ont été faites sur les énigmatiques rangées de petits cercles de pierres et de pièces rectangulaires qui traversent les extrémités nord et sud du wadi Ramm (*PEQ*, 1947). Ce travail demande à être poursuivi; il est toutefois douteux que leur destination sorte jamais du domaine des conjectures.

L'une des enceintes de pierre pavées qui se trouvent sur l'éboulis des deux côtés le long du wadi Ramm a été fouillée. C'est l'une des nombreuses enceintes qui se trouvent à Makman el Jaheleen (*PEQ*, 1947). Il s'est révélé que ce fut une sorte de sanctuaire, et non une tombe comme on l'avait pensé (*PEQ*, 1947).

ʿAin Abu Nakheileh

Communication de Miss Diana Kirkbride. — Une tranchée de 1 m de large et de 12 m de long a été creusée au travers d'une petite partie du village de l'âge de pierre, à Abu Nakheileh (188.886). Le village a été découvert par Kirkbride et Harding (*PEQ*, 1947), et les silex de surface ont été publiés par le Dr Stekelis (*op. cit.*, p. 26), qui déclare que le site est probablement chalcolithique (Jéricho VIII).

Les sommets des murs sont nettement visibles dans la surface sableuse, et il a été possible de présenter un plan sommaire d'environ un tiers du village. Les maisons sont des pièces grossièrement circulaires ou absidales, bien qu'il y en ait quelques-unes de rectangulaires; elles sont construites très près l'une de l'autre, et il y a différentes phases de construction, quoique celles-ci ne soient pas nécessairement très espacées dans le temps.

La tranchée coupait une pièce rectangulaire et une pièce circulaire. La section a montré qu'il y eut occupation sur le Tell avant que les bâtiments fussent construits, bien que l'industrie du silex fût la même. Le dépôt d'occupation à l'intérieur des pièces était épais d'environ 50 cm et constitué de différents niveaux. La pièce circulaire paraît avoir été à demi souterraine : le sol intérieur est à un niveau plus bas que le sol extérieur. Cinq meules complètes et deux brisées ont été trouvées dans cette seule pièce, ainsi que de nombreux silex, grains de collier en coquillage et pilons. Les meules sont toutes du type en forme de « bateau » à paroi raide, et il n'y en avait aucune de l'espèce à une extrémité ouverte, qui se rencontre en même temps que les autres dans le néolithique pré-céramique B de Jéricho, ainsi qu'à Seyl Aqlat.

L'industrie du silex est caractérisée par de très belles têtes de flèches, le plus souvent en forme de feuille, quelquefois avec des bords finement dentelés, et toujours avec retouches par pression sur une

seule face. Beaucoup des formes ont leur parallèle dans la dernière phase de Seyl Aqlat aussi bien qu'à Jéricho; mais, jusqu'à ce que soient publiées les industries de silex de Jéricho, qui présentent une somptueuse série de formes, il semble mieux de dire que cette industrie est postérieure à celle de Seyl Aqlat (Néolithique pré-céramique B), bien que, le plus vraisemblablement, pas aussi tardive que le Chalcolithique.

D'autres sites néolithiques ont été découverts, mais non fouillés, à el Khaz Ali, Qattar (*PEQ*, 1947), ainsi que deux près de Jebel Rizqeh, au sud du wadi 'Itm el Umran. En outre, deux sites du Natoufien inférieur ont été enregistrés, tous deux contenant des lunules, des microburins, de petites lames parallélipipédiques à dos retouchés et des coquilles de *dentalia*; on a noté aussi des arêtes dorsales retouchées. L'un des sites était à Khirdib Elfileh (199.880) dans le Ghor el Ajram, et l'autre au pied du Jebel es Salaka (199.908) à l'extrémité sud du wadi Thalaja.

La présence de villages néolithiques remontant au moins aussi haut que le néolithique pré-céramique B de Jéricho, environ 6500-5500 avant J.-C., suggère qu'une civilisation néolithique sédentarisée ou à demi sédentarisée, quoique assez sous-développée, était établie dans la région montagneuse qui borde le haut plateau désert : dans les collines au-dessus du wadi Araba et dans les wadis du Hismeh. Il est probable que cette installation néolithique a duré un long moment, et elle peut avoir tiré son inspiration de grands centres comme Jéricho. Jusqu'ici, ces établissements, et en même temps qu'eux des emplacements de campement natoufien, ont été relevés jusqu'aux confins de l'Arabie Séoudite. On peut ainsi inférer qu'ils se continuent dans des endroits beaucoup plus favorables, comme le Yémen, et aussi qu'on doit les trouver en bordure plutôt qu'à l'intérieur en plein désert.

Khirbet Rizqeh

Communication de Miss Diana Kirkbride. — Khirbet Rizqeh (178. 876) se trouve à côté d'une étroite ravine qui coule vers le centre du wadi edh Dhaiqeh. Il se compose d'un cercle de pierres, de 20 m de diamètre, bordé par de longues et minces dalles de grès posées sur le bord. Éparpillés à l'entour sur tout le cercle, il y avait des blocs semblables, tous plats en apparence. En en retournant deux, nous avons eu la surprise de les trouver incisés de portraits grossiers. En deux visites, et rien qu'en surface, nous avons trouvé vingt-cinq figures, complètes ou brisées (pl. XII). Elles gisent toutes la face contre le sol, la plupart des portraits en pied étaient brisés à mi-corps ou aux épaules,

et quelques-uns des visages étaient mutilés. L'exécution de ces images est fruste, simplement de gros traits creusés avec un instrument grossier, mais ce sont sans aucun doute des essais de portraits individuels. La ressemblance est réalisée au moyen de différentes techniques : quelquefois par de grossières lignes incisées, d'autres fois on a fait sauter l'épiderme de la pierre mais on en a laissé de petites bandes pour figurer les traits, d'autres sont réalisés en haut-relief. On a trouvé jusqu'à présent des figures d'hommes, de femmes, et peut-être une d'enfant. D'après les fragments de corps, les hommes semblent avoir porté des bandoulières simples ou croisées, une ceinture, et un jupon court ou un pagne. Le vêtement des femmes est représenté par une simple ligne au cou, aussi peut-on présumer qu'elles portaient un simple vêtement long. Les jambes ne sont indiquées dans aucune des figures trouvées jusqu'ici, mais les mains et les bras sont indiqués à l'occasion.

Il y avait une tête, sculptée en ronde-bosse, mais séparée du corps à coup de masse et le visage gravement mutilé. Cette tête est d'un travail plus raffiné que les autres. A proximité, juste en dehors de la circonférence du cercle, des bols en grès de forme ovale et de forme rectangulaire ont été trouvés à la surface; ils étaient tous brisés, il est évident qu'ils ont souffert lors de la destruction du sanctuaire. Quelques-uns de ces bols portent des motifs géométriques en bandes en relief. Un dépôt de silex a été trouvé au même endroit que ces bols, il peut être néolithique, et il peut y avoir un élément natoufien en dessous.

A la fois à l'intérieur et en dehors du cercle, et contenant beaucoup de figures, il y a quelques cairns funéraires, dont l'un porte deux graffiti thamoudéens griffonnés sur les pierres du dessus. Le mur du cercle porte de larges brèches à proximité de ces cairns, on peut donc présumer que des pierres en ont été enlevées à cet endroit pour construire les cairns. Les graffiti thamoudéens datent de la dernière phase de cette langue, probablement entre le III^e^ et le VI^e^ siècle de notre ère; on peut donc présumer que le cercle a perdu son caractère sacré et est tombé en désuétude au moins vers la fin de cette période.

Il semble que ce doive être là un cercle d'idoles pré-islamiques, ou même un cercle d'images ancestrales, lesquelles ont, selon la tradition, précédé le culte des idoles. Pour l'instant il est impossible de dater le cercle, car il ne semble pas y avoir de parallèle connu; mais il appartient le plus probablement à la *Jahaliyeh* ou Époque d'ignorance, terme employé ici pour désigner à peu près le siècle et demi qui a précédé immédiatement l'Islam, car la véritable destruction, l'abat-

tage et la mutilation doivent avoir eu lieu dans les premiers temps de l'Islam. D'un autre côté, comme les figures donnent l'impression d'être des tentatives de portraits individuels, il est possible que le cercle soit plus ancien que la période mentionnée ci-dessus. On espère poursuivre le travail sur ce site avant de publier les résultats.

A la fin de 1959, Miss Kirkbride a consacré un nouveau mois à l'exploration du sanctuaire pré-islamique découvert au début de l'année. Pour cette expédition s'étaient associés le département des Antiquités de Jordanie et la British School of Archeology de Jérusalem. Le Professeur Arthur Frick, de l'Université Américaine de Beyrouth, était arpenteur et dessinateur, et M. John Strugnell, épigraphiste. M. William Lancaster, de la British School, fit un court séjour et aida à la photographie.

Malheureusement on n'a trouvé ni poterie ni autre matériel datable. Une fois nettoyé, le mur de pierre autour du périmètre du cercle apparut formé de grands portraits de pierre soigneusement posés sur le côté; les restes brisés de beaucoup d'autres étaient entassés contre ceux-ci à l'intérieur. Tous les grands portraits étaient mutilés mais quelques-uns portaient encore des traits identifiables, ainsi des ceintures. Les cairns funéraires furent démantelés : ils contenaient beaucoup de fragments de portraits reconnaissables, et deux nouveaux graffiti Thamoudéens tardifs. Une tranchée large de 2 m fut creusée au travers du cercle et d'un emplacement de feu dense sis à l'intérieur de l'arc ouest du cercle et qui s'étend à l'extérieur vers l'ouest. La plupart des fragments de bols en pierre ont été trouvés sur cet emplacement, et une ligne de grossières fondations de petites pièces suggère que c'était le lieu où l'on conservait les objets rituels. Cet emplacement de feu était composé d'innombrables foyers, si rapprochés les uns des autres et chevauchant les uns sur les autres qu'ils atteignent une profondeur de 50 cm. Quand on en eut fait le plan, on constata que cette surface intensément brûlée a une forme à peu près circulaire. Les plus anciens niveaux brûlés sont considérablement antérieurs au cercle de pierre : cet emplacement doit donc avoir été un lieu sacré longtemps avant que fussent dressés les portraits de pierre. On a trouvé au milieu des foyers des fragments brûlés de bols en pierre semblables à ceux qui sont en relation avec le cercle de pierre. Un petit morceau de charbon de bois a été trouvé : on espère qu'il permettra d'obtenir une date par radiocarbone.

On a trouvé une tombe dans la tranchée à l'intérieur, mais pas au centre du cercle. C'est une tombe à puits, la sépulture est murée sous

un rebord à la base du puits; ce type de sépulture est ordinairement limité au début de notre ère. En tout on a trouvé environ deux cents fragments identifiables de portraits; ceci joint aux fragments inidentifiables, encore plus nombreux, indique qu'il y eut à l'origine plus de trois cents portraits d'hommes et de femmes dans ce sanctuaire.

En l'absence de parallèles connus pour les bols, portraits et silex, la datation doit demeurer conjecturale; mais certains traits incitent le fouilleur à placer le sanctuaire plus tôt que les derniers Thamoudéens, en dépit du témoignage de violente destruction qui, historiquement, devrait avoir eu lieu dans les tout premiers temps de l'Islam.

Seyl Aqlat, Beida près de Pétra

Communication de Miss Diana Kirkbride. — Ce village du Néolithique pré-céramique fut découvert par Miss Kirkbride en 1956, et elle y effectua une petite fouille à l'automne 1958 sous les auspices de la British School of Archeology à Jérusalem et avec le concours du Département des Antiquités Jordanien. Grâce à l'amabilité de l'École Biblique et Archéologique française de Jérusalem, le Père Coüasnon a pu se joindre à l'expédition, pour un bref séjour, en qualité de topographe.

Le site se trouve auprès du lit escarpé d'un torrent saisonnier et une quantité inconnue mais considérable du site a été érodée. Il est à environ une heure un quart de marche au nord de Pétra et à environ un kilomètre au sud de el Barid (195.975). L'ensemble du terrain, y compris le site, a été mis en terrasses pour la culture à l'époque Nabatéenne et plus tard. D'après les trouvailles de surface faites en 1956, il a semblé possible que le village néolithique de Seyl Aqlat fût en rapport avec le Néolithique pré-céramique B de Jéricho (sol enduit).

Les principaux objectifs des fouilles étaient : essayer d'établir un lien avec le Néolithique pré-céramique B de Jéricho; acquérir quelque idée de la disposition générale d'un village néolithique de cette époque, et de l'architecture domestique en pierre; essayer d'obtenir des témoignages sur la domestication des animaux et sur la pratique de l'agriculture; et finalement découvrir si, comme il semblait d'après les découvertes de surface, il y avait un horizon natoufien au-dessous du village néolithique et, dans l'affirmative, s'il y avait entre les deux continuité d'occupation ou rupture totale.

Les fouilles ont duré huit semaines. Le site fut relevé au moyen d'un quadrillage de carrés de 5 m. Un groupe de quatre carrés couvrant une surface de 10 × 10 m fut fouillé jusqu'au sol du bâtiment prin-

cipal. Deux autres carrés furent partiellement fouillés au nord de ce groupe en direction de l'est. Ceux-ci firent apparaître une cour à l'extérieur du bâtiment. Dans l'un de ces carrés, un sondage large de 1,50 m fut fait pour déterminer la profondeur du dépôt. Le néolithique était juste aux 3 m de profondeur, puis venaient 2,25 m de sable stérile très tendre, et finalement l'horizon natoufien. Il semble qu'il y ait eu là trois phases principales de constructions néolithiques, le bâtiment partiellement fouillé appartenant à la phase médiane.

Voici les résultats. Outillage de silex, outils en pierre polie, pierres inférieures et supérieures de meules, tout cela montre une parenté étroite avec le Néolithique pré-céramique B de Jéricho (sol enduit) : on peut donc présumer que le lien est établi.

Malheureusement il n'a été possible de fouiller qu'une partie d'un vaste bâtiment, de sorte que la disposition d'un village néolithique demeure inconnue. Le bâtiment en partie fouillé se compose essentiellement de deux corridors parallèles, avec de petites pièces rectangulaires ouvrant sur ces corridors de part et d'autre (pl. XIII). Les pièces du bloc central, celles situées entre les corridors, sont dos à dos, séparées par une mince cloison, comme les stalles dans une écurie. Les pièces elles-mêmes sont très petites, à peine plus d'un mètre de large, et les cloisons entre ces pièces sont plus larges que les pièces elles-mêmes. Là où cela était commode, des murs plus anciens ont été incorporés au bâtiment principal. A l'une des extrémités de chaque corridor, il y a de petites pièces irrégulières, grossièrement absidales; apparemment, elles gouvernent chaque corridor. Les murs sont bien construits, droits, leurs angles sont dressés avec soin. Les murs, ou les plafonds, étaient couverts à l'origine d'un enduit de chaux peint avec de l'hématite.

Le dense dépôt d'occupation était tout entier dans la cour extérieure. Ceci, joint à la petitesse des pièces, suggère que ce bâtiment était peut-être non une habitation mais une sorte de magasin de village ou d'emplacement communal.

On a trouvé une douzaine de meules; en décomptant celles qui se trouvaient *in situ* sur le sol et celles qui étaient au sommet de l'éboulis, environ huit d'entre elles sont tombées d'en haut, ce qui suggère soit qu'on moulait sur le toit, soit que le bâtiment avait un étage — les murs sont assez larges pour le supporter. Toutes les meules ont été trouvées sur l'un des côtés du corridor, et la plupart des outils en pierre polie, mais pas tous, sur l'autre côté.

En plus des outils de silex et de pierre et des meules, il y avait des bols brisés, en pierre, des outils en os, des grains de collier en coquil-

lage et en os, des palettes pour broyer l'hématite, et des blocs d'hématite et de malachite.

L'étendue du site a été déterminée au moyen d'une série de tranchées d'un mètre de large, creusées sur un côté d'une ligne de carrés. Il n'y avait pas trace de fortifications, et, dans son état actuel, le site mesure environ 70 × 60 m.

On a trouvé un vaste choix d'ossements d'animaux, y compris onze paires de cornillons avec les frontaux, gisant sur le sol de l'une des pièces. Les os sont en bon état et l'on espère qu'ils fourniront des indices pour ou contre la domestication. Le grand nombre de meules et de pilons ne permet pas de décider si l'agriculture était pratiquée, ou si c'était seulement un emplacement particulièrement favorable au blé sauvage.

Deux tranchées furent creusées dans le talus du Tell pour localiser l'horizon mésolithique. Les deux tranchées ont révélé un emplacement de foyers, avec des dalles plates en pierre, éparpillées. L'industrie est étroitement apparentée au Natoufien inférieur de Mugharet el Wad, niveau B2, bien qu'il y ait de légères différences dans la forme des lunules et dans le grand nombre de lames entaillées et de grattoirs de bout qui ont été trouvés. Il y avait des coquilles de *dentalia* et quelques os d'animaux, mais aucun n'était taillé. Dans l'une des tranchées il y avait l'extrémité de ce qui peut être une fosse, entourée de larges cailloux roulés par le wadi. Malheureusement cela disparaît sous le village néolithique, mais on espère être en mesure de continuer à le suivre pendant la prochaine saison sur le site. Cette « fosse » ne contient pas d'indices d'occupation, à part trois pierres qui semblent porter des traces de carbone. L'horizon mésolithique varie entre 75 et 50 cm de profondeur.

Une seconde campagne de fouilles s'est déroulée à Seyl Aqlat à l'automne 1959, dans les mêmes conditions de patronage et d'assistance que la campagne précédente.

Dans le village néolithique la fouille a produit des parallèles frappants avec le Néolithique pré-céramique B de Jéricho (sol enduit) : la relation entre les deux sites repose donc à présent sur une base plus solide. Les fouilles ont duré huit semaines; elles se sont étendues vers l'extérieur plutôt qu'en profondeur, dans le but d'obtenir des plans de constructions domestiques et villageoises; on a ouvert neuf nouveaux carrés de 5 m. Cinq de ces carrés ont fait apparaître une vaste cour de 7 m sur 10 (la longueur totale n'a toutefois pas encore été obtenue). C'est une cour revêtue d'un enduit de chaux dur et blanc, épais

d'environ 7 cm, qui ressemble au ciment moderne. Deux petits sondages sous cette cour ont révélé les débris de bâtiments antérieurs, ainsi qu'un sol enduit antérieur, également dur. Malheureusement cette cour est séparée des pièces qu'elle desservait par un mur de terrasse Nabatéen qui coupe et traverse en plein le site à cet endroit.

Ce mur Nabatéen a fait aussi disparaître les niveaux supérieurs de construction des pièces attenantes à celles qui ont été fouillées l'an passé; de la sorte, sur l'alignement de trois des carrés nouvellement ouverts, les constructions appartiennent à un complexe antérieur, apparemment contemporain du plus ancien des sols à enduit. Le plan de ces pièces est le même que celui des pièces déjà fouillées, petites pièces d'à peu près un mètre de large donnant sur un corridor central. Les murs se dressent sur une hauteur de près de deux mètres, et dans l'un d'eux il y a une petite étagère ou placard. On a fouillé une des pièces de l'année dernière jusqu'à ce niveau antérieur, et il semble que ce niveau ait été abandonné avec son contenu presque intact. Une pièce contenait une large dalle de grès servant de table; dessus se trouvait une magnifique paire de cornes de bouquetin, à côté une paire semblable mais dont l'une des cornes était sciée près du frontal; une paire encore intacte attendait son tour auprès de la table, dans un coin un assortiment de pilons et de polissoirs, et à proximité un mortier. Une autre pièce, probablement la boutique du boucher, était remplie de squelettes animaux en pièces et de bêtes encornées; la pièce opposée contenait beaucoup de lourds outils de pierre.

On a trouvé sous les sols, intactes, beaucoup de sépultures d'enfants; un autre fait familier à Jéricho est la présence de squelettes sans tête, et d'un squelette dont la tête a été détachée et placée auprès du corps. Un carré à l'écart du chantier principal, et où l'on avait procédé à un sondage lors de la saison précédente, a été fouillé. Il a révélé une pièce d'un caractère tout différent. C'est une large pièce rectangulaire, aux angles arrondis; il semble qu'elle était à demi souterraine, car on y accède en descendant trois marches. Cette pièce ressemble à celles de Jéricho. Il est possible que nous ayons trouvé là une partie du quartier résidentiel du village, tandis que les petites pièces seraient les ateliers, magasins ou même « suqs ».

Il n'a pas été possible pendant cette campagne de continuer le travail dans la fosse Natoufienne, mais on a élargi l'autre tranchée Natoufienne et l'on a trouvé un grand foyer circulaire d'environ 4 m de diamètre, entouré de dalles de pierre. Ce foyer a fourni un beau choix d'ossements animaux et un outillage caractéristique.

Pétra. Wadi Musa et Wadi Madamagh

Communication de Miss Diana Kirkbride. — Pendant qu'elle travaillait à Seyl Aqlat, Miss Kirkbride remarqua dans le remblai de la nouvelle route touristique qui va de Wadi Musa à la première tombe (le Khan) taillée dans le grès blanc de er-Ramleh en dehors de Pétra, une profonde ligne de dépôt d'occupation gris. Ce dépôt s'étend sur plus de 100 mètres depuis le *weli* jusqu'à l'endroit où le remblai se fond dans la roche dure. Quelques tessons et silex ont été recueillis dans la section, pas assez malheureusement pour permettre une identification certaine; toutefois on a noté plusieurs tessons chalcolithiques et un qui peut être de l'Ancien Bronze. Si un travail ultérieur montre l'exactitude de cette identification avec le chalcolithique, alors, joint à l'autre site reconnu par l'auteur à Basta et qui peut être de la même période (Diana Kirkbride, *PEQ*, 1959, p. 52), on pourrait avoir là un chaînon avec les sites chalcolithiques de Beershéba.

Un abri dans le roc, du Paléolithique supérieur, a été découvert en 1956 par Miss Kirkbride dans l'un des wadis au nord de Pétra. Deux tranchées furent pratiquées, et l'occupation s'est révélée dense mais homogène. L'industrie appartenait au dernier stage du Paléolithique supérieur, le Kébarien. Un rapport préliminaire, contenant une description complète du matériel microlithique de cette culture, a été publié dans *Man* d'avril 1958.

Pétra

Communication de M. Peter J. Parr. — Pendant six semaines à l'automne 1958, et de nouveau d'août à décembre 1959, des fouilles ont été menées à Pétra, pour la British School of Archeology, sous la direction de Peter J. Parr. Pendant une partie de la seconde campagne, le travail fut exécuté avec la collaboration d'une équipe américaine conduite par le Dr P. C. Hammond; le Département des Antiquités de Jordanie y participa lui aussi, en poursuivant le dégagement de la rue romaine pavée, commencé en 1956.

Les fouilles poursuivaient trois buts principaux : 1° obtenir des séries complètes et exactement datées de la poterie Nabatéenne et Romaine; 2° examiner en détail le développement architectural d'une portion limitée de la ville; 3° trouver des indications sur la plus ancienne occupation Nabatéenne du site. On a pensé qu'on atteindrait mieux ces objectifs par une fouille soigneusement contrôlée, sur une échelle relativement petite, plutôt que par le dégagement sur une grande échelle de l'un des monuments les plus imposants. En consé-

quence on concentra le travail sur deux régions, l'extrémité ouest de la rue pavée, près de la porte monumentale, et la hauteur du *Katute*, au sud de la ville principale.

Au Katute, sur la ligne approximative du « Premier Rempart » de Horsfield et environ 100 m à l'ouest de sa « coupe A » (1), une tranchée a révélé une partie d'un bâtiment inconnu jusqu'ici, enseveli sous le dépotoir municipal qui a donné son nom à cette région de Pétra. Le plan du bâtiment comporte une longue pièce étroite ou une suite de pièces, longue d'au moins 18 m sur 5 m de large, avec diverses annexes et des cloisonnements intérieurs. Il paraît probable que la construction primitive était beaucoup plus large : une partie en a été détruite et a dévalé la pente du wadi Farasa, juste au sud. Bien que couvrant une grande étendue, il ne semble pas que ce bâtiment ait eu un caractère monumental : la maçonnerie est de qualité médiocre et les murs ont seulement 75 cm d'épaisseur. Aussi ne fait-il pas penser à un ouvrage défensif, bien que sa position soit idéale pour un tel ouvrage. Le mur principal du bâtiment (pl. XIV *a*) s'élève encore à une hauteur de plus de trois mètres au-dessus du niveau primitif du sol, et ses fondations s'enfoncent au-dessous jusqu'à 1,50 m. Sous ce mur, on a trouvé les assises de fondation d'un autre mur de même alignement, dont la partie supérieure fut complètement détruite lors de l'érection du grand bâtiment. On a fouillé en tout dans cette région une épaisseur de 9 m de dépôt archéologique sans atteindre le rocher, et l'on a distingué au moins huit grandes phases d'occupation sur le site. La stratigraphie est sans ambiguïté et pourrait permettre de classer les objets très abondants (figurines, lampes, monnaies, une masse de tessons et de pots entiers) en séries-types datées avec plus ou moins de précision. On peut déjà noter un développement précis dans la céramique nabatéenne peinte : les tessons les plus anciens, provenant des niveaux d'occupation les plus profonds, avant la construction du bâtiment, sont tout différents pour la matière et le style du décor des tessons contemporains du bâtiment principal; ces derniers sont du type nabatéen « classique », probablement du 1er siècle de notre ère (2). Un développement analogue peut être observé aussi pour la céramique grossière et sans décor.

Au centre de la ville proprement dite, le Département des Antiquités a dégagé une nouvelle section de la rue principale romaine, et l'on a fouillé jusqu'au niveau du pavement la moitié de la porte monumen-

(1) *QDAP*, VII, 1938, plan B; VIII, 1939, pp. 90 s.

(2) Le type le plus ancien de céramique peinte nabatéenne paraît représenté par les tessons publiés par Horsfield, *QDAP*, IX, 1942, nn. 348 et 349.

a. — JÉRASH. — Dalle funéraire.

b. — UM QEIS. — Mosaïque byzantine.

J. Rasil. Tombe d'époque romaine.

Khirbet Rizqeh. — Figures d'époque pré-islamique.

tale (pl. XIV *b*). La porte est postérieure à la rue, qui était en partie détruite lorsque la porte fut construite. La porte n'est pas dans l'alignement de la rue mais dans celui du temple de Qasr el-Bint, distant de près de 100 m. L'étude architecturale de la porte (1) a conduit à proposer certaines modifications et additions à la reconstitution de Bachmann (2). Fait le plus remarquable, il y a sur le côté est de la porte quatre piédestaux détachés et des colonnes : cette disposition, de même que l'ornementation, suggère la fin du IIe s. après J.-C. pour la construction de la porte. Dans les passages central et septentrional (les deux seuls qui furent dégagés), des douilles de porte sont installées dans la maçonnerie : il apparaît ainsi que cette porte monumentale formait bien à la fois la véritable extrémité de la rue pavée et l'entrée principale de l'enceinte sacrée du temple de Qasr el-Bint, avec lequel elle est étroitement associée par le style.

Sous le pavement devant la porte, on a trouvé des traces d'une construction plus ancienne, très probablement une partie des installations primitives de cette région de la ville. On ne sait pas encore si cette construction est contemporaine de la rue pavée ou lui est antérieure.

Environ 100 m à l'est de la porte, on a fouillé une partie d'une rangée de constructions alignées sur la rue, qu'elles séparent du lit du wadi. Il semble s'agir ici de constructions à deux étages, l'étage supérieur étant au niveau de la rue tandis que l'étage inférieur est en partie en sous-sol. Des volées de marches conduisent du niveau inférieur au niveau supérieur. Le plafond du niveau inférieur se composait de larges dalles plates en pierre posées dans les intervalles entre des arches; ce type de construction est connu chez les Nabatéens, par exemple dans le Hauran. Dans la pièce du bas, on a trouvé une grande quantité de poterie, la plupart intacte, datant surtout, à première vue, du IIe s. après J.-C. Le rapport chronologique entre ce complexe de constructions et la rue pavée n'est pas encore parfaitement établi; il est probable que la rue est postérieure aux bâtiments. Un sondage profond sous la rue à cet endroit a révélé une série de sentiers plus anciens, couverts de gravier, que la tranchée de fondation de la rue pavée a coupés. De ces fins niveaux de graviers est sorti un grand nombre de monnaies, parmi lesquelles plusieurs pièces phéniciennes du IIIe s. avant J.-C. Ce sont les monnaies les plus anciennes que l'on ait trouvées jusqu'ici à Pétra, mais il est très probable qu'elles ne sont pas là, sous

(1) Par G. R. H. Wright, un des architectes de l'expédition.
(2) Bachmann, Watzinger, Wiegand, *Petra*, Berlin-Leipzig, 1921, pp. 49 ss. et fig. 45.

la rue, *in situ* : elles auront été amenées de quelque autre coin de Pétra avec le gravier qui fut utilisé pour recouvrir les plus anciens sentiers.

En plus du travail décrit ci-dessus, des tranchées furent creusées en plusieurs autres endroits du site pour vérifier la stratification, et plusieurs tombes et grottes furent ouvertes. Toutes avaient été dérangées; pourtant, dans une tombe à puits, on a trouvé les restes de deux squelettes et un cercueil en bois.

En liaison avec l'étude architecturale de Qasr el-Bint, on a creusé des tranchées à l'angle nord-est de ce bâtiment, afin d'établir les niveaux. On a constaté que le temple repose sur un podium d'environ 2 m de haut, dont la façade était primitivement recouverte d'un placage de marbre. Beaucoup de fragments de sculpture ou d'architecture provenant du Temple ont été trouvés. On a pu conclure de façon décisive à l'existence d'un portique, au moins sur le côté est du temple.

Kh. Faḥil (Pella)

Communication du Prof. H. Neil Richardson. — L'American School of Oriental Research de Jérusalem a pratiqué, du 25 avril au 5 mai 1958, un sondage à Khirbet Faḥil (Pella), sous la direction conjointe de Robert W. Funk et H. Neil Richardson. Deux carrés de 7 m de côté furent ouverts, l'un (carré I) sur la face nord du tell à son point le plus haut, l'autre (carré II) sur sa face sud à l'un de ses points les plus bas. Leurs dimensions furent fortement réduites par la suite. Une quarantaine d'ouvriers indigènes ont été employés.

Le sondage a livré des traces d'occupation allant de l'Arabe médiéval au x^e^ siècle avant J.-C. Le carré I a découvert une petite installation arabe, sur la face nord du tell, du ix^e^ au xv^e^ s. après J.-C. L'occupation byzantine, ainsi qu'on pouvait s'y attendre, s'est révélée très étendue. Dans le carré II le niveau byzantin allait de la surface à la profondeur de 2,75 m. Dans les deux carrés on a rencontré des niveaux romain et hellénistique. Dans le carré II, les murs d'un grand bâtiment byzantin ayant utilisé les murs d'un bâtiment romain antérieur ont été partiellement dégagés, mais le caractère limité de l'opération n'a pas permis de déterminer exactement la nature de ces constructions. Des niveaux du Fer ont été rencontrés dans les deux carrés à une profondeur de 5 m environ. Dans le carré I, une maison a fourni une grande quantité de fragments de marmites du Fer Ancien, tandis que dans le carré II le coin d'un bâtiment considérable de l'époque du Fer a été dégagé. Les murs de cette construction étaient faits de pierres non taillées avec un parement de briques crues.

Le site s'est montré extrêmement riche en objets. Quatre vases de verre ont été trouvés presque intacts : deux petites bouteilles et deux *unguentaria*. Relevons aussi plusieurs lampes complètes, dont un beau spécimen décoré d'une lampe byzantine à bec élargi et une lampe hellénistique à long bec. Plus de cinquante monnaies, dont quelques-unes en très bon état, vont de la fin du IVe et du Ve s. après J.-C. au IIe s. avant J.-C. et comprennent des spécimens ptolémaïques, séleucides et de Jean Hyrcan. Ajoutons à cela une monnaie de Néapolis. Enfin les trouvailles usuelles et variées : des anneaux, un poignard, une clé de porte en fer, des clous, quinze poids de tisserand en argile.

Pour des espaces si limités et avec un minimum de temps et d'argent, de tels résultats sont vraiment satisfaisants. Bien qu'il soit difficile à notre époque de faire des plans de longue portée, on espère que la promesse dès maintenant acquise d'une fouille fructueuse fera mûrir et rendra possible une étude de plus grande envergure dans un avenir prochain.

Inscriptions au pays de Moab

L'abbé J. T. Milik a publié des inscriptions sémitiques et grecques naguère signalées dans le recueil de Canova, puis cachées durant la deuxième guerre mondiale et récemment rendues à l'étude (1).

Il s'agit en premier lieu d'une inscription araméenne d'époque perse, provenant de *Kérak*. M. la date « de la seconde moitié du IVe siècle avant J.-C., plutôt de la fin de l'époque perse que du début de la période hellénistique, 350-325 en chiffres ronds » (p. 336). Il en propose la traduction suivante : *Monument de Sarâ la Reine./Le serviteur de Kamoš, Hilâl fils de 'Ammâ, a fait/cet autel-ci et la chambre (qui appartient)/à la construction susdite, en l'an 15.* Il faut signaler particulièrement, au cours d'un très riche commentaire, la lecture et l'interprétation nouvelles proposées par Milik de la dédicace gravée sur un petit autel à encens du temple de Lakish (2). M. lit ainsi : LBNT 'Y/ Š BN MḤ/LY H..' [Y] et traduit : *L'(autel à) encens de 'Iyâs fils de Maḥlaï, de...*

La deuxième partie de la publication présente des inscriptions sur trois stèles provenant des environs du village de *Samâkiyé*, à 20 km au N.-E. de Kérak. L'une des pierres porte quatre inscriptions thamou-

(1) J. T. Milik, *Nouvelles inscriptions sémitiques et grecques du pays de Moab*, dans *Studii Biblici Franciscani Liber Annuus*, IX, 1958-1959, pp. 330-358, avec reproductions photographiques et transcriptions graphiques.

(2) *Art. cit.*, p. 334, n. 4 Cf. *Lakish III*, Oxford, 1953, pp. 358-359 du volume de texte.

déennes, une autre deux, la troisième une inscription thamoudéenne et des graffites grecs qui sont contemporains — ce sont des transcriptions de noms propres, et c'est la première inscription « bilingue » de l'épigraphie thamoudéenne. M. souligne l'intérêt de ces inscriptions : du point de vue local, elles proviennent de Moab, intermédiaire « entre le Ḥauran et le Désert Syrien, d'où viennent les inscriptions safaïtiques, et la Transjordanie du sud (à partir de Ma'ân), où commencent les graffites thamoudéens » (p. 342); du point de vue linguistique, les inscriptions thamoudéennes de Moab sont un chaînon intermédiaire entre les textes safaïtiques et thamoudéens du sud : « tout en étant en écriture thamoudéenne (type E de Winnett), elles contiennent des formules qu'on ne retrouve que dans les inscriptions safaïtiques » (*ibidem*). Une feuille d'*errata* remédie aux nombreuses fautes d'impression qui affectent malheureusement cette remarquable publication.

Nord-Est de la Transjordane

Communication du Prof. F. V. Winnett. — L'American School of Oriental Research de Jérusalem a organisé deux expéditions dans les régions au nord et au sud de la station de pompage H4 de l'Irak Petroleum Company, dans le corridor jordanien, à la recherche d'inscriptions safaïtiques; leur présence dans cette région avait été signalée par M. Barry Park, ingénieur américain attaché au « Point 4 ».

La première expédition comprenait MM. F. V. Winnett, G. L. Harding, R. J. Marshall, W. G. Oxtoby et Ahmad Hamzeh. Elle quitta Jérusalem le 3 novembre 1958 et demeura huit jours en campagne. Au nord de Qasr Buru' , on trouva un certain nombre de cairns funéraires (*ruǧam*) avec de nombreux graffiti. L'expédition transporta alors ses activités dans le Wadi Maqaṭṭ qui descend vers le sud à partir du km 262 sur la grand'route de Baghdad.

Le 13 avril une seconde expédition, formée de MM. Winnett, Harding, Oxtoby et Hasan Awad (représentant le Département des Antiquités) retourna dans la région ci-dessus mentionnée. Elle y travailla pendant deux semaines, pendant lesquelles elle eut le plaisir d'accueillir deux visiteurs, le Père de Vaux et M. Yousef Sa'ad. MM. Harding et Hasan Awad entreprirent de dégager un vaste cairn double, sis à environ 40 km au nord de H4. Le premier cairn s'avéra être simplement un monceau de pierres. Le second contenait une chambre funéraire ronde, où se trouvait le squelette d'un jeune homme. Mais on n'a trouvé aucun objet qui puisse servir à dater les inscriptions laissées par les amis du défunt. Une trouvaille intéressante fut faite sur ce

site, celle de deux dessins rupestres de chameaux à deux bosses (Bactriens) : c'est la première fois qu'une telle trouvaille est faite dans le désert syrien.

Les deux expéditions ont trouvé et examiné plus de 50 cairns funéraires et y ont recueilli plus de 4 000 graffiti, dont trois palmyréniens, deux nabatéens, deux grecs, quelques-uns coufiques et arabes tardifs; le reste est safaïtique (pl. XV *a*).

Il paraît probable qu'il existe un très grand nombre de cairns funéraires dans la région basaltique du nord-est de la Jordanie.

Tell el-Fâr'ah

Communication du R. P. de Vaux. — Les fouilles de Tell el-Fâr'ah près Naplouse, commencées en 1946 par l'École Archéologique Française de Jérusalem et interrompues depuis 1955 (1), ont été reprises en 1958. La septième campagne a eu lieu du 8 septembre au 14 novembre avec quatre-vingts ouvriers.

Les travaux se sont concentrés sur les niveaux de l'Ancien Bronze, qui avaient été atteints ou qui étaient tout proches dans la région déjà fouillée au nord-ouest du Tell. Plusieurs niveaux successifs ont été dégagés sur une large surface. Ils ont révélé les plans bien conservés de nombreuses maisons de l'Ancien Bronze I et de l'Ancien Bronze II. Une rue se dirigeant vers le rempart était bordée de maisons. Deux ateliers de potiers, utilisés sans doute pendant plusieurs générations, conservaient l'équipement de ces artisans : une tournette, des polissoirs de pierre et des coquilles pour le lustrage des pots, l'ocre pour la peinture et même le quartz pilé qu'ils mélangeaient à leur argile. Dans l'une des couches les plus profondes, un bâtiment particulièrement soigné est interprété comme un sanctuaire. L'angle nord-ouest du rempart de la ville a été dégagé largement. Il a eu plusieurs états à l'Ancien Bronze, a été reconstruit au Moyen Bronze et réparé au Bronze Récent et au début du Fer. Le second rempart de l'Ancien Bronze était traversé, en cet endroit, par un drain, et un escalier permettait de monter à son sommet de l'intérieur de la ville. Au Moyen Bronze, un grand renforcement de pierre fut appliqué contre ce rempart, et il devait servir de soubassement à une citadelle qui, d'après le remblai qui l'adosse, est restée en usage jusqu'à la période du Fer. Dans l'hypothèse probable où Tell el-Fâr'ah représente l'ancienne Tirṣa, on peut reconnaître, dans cet ouvrage, le « donjon », *'armôn*, où Zimri périt lorsque Omri s'empara de Tirṣa, *I Rois*, XVI, 18.

(1) Cf. *RB*, LXIV, 1957, pp. 552-580.

Une très abondante céramique a été recueillie dans les niveaux de l'Ancien Bronze et son étude enrichira beaucoup notre connaissance de cette période, spécialement de ses débuts. Il y a aussi une très riche collection d'instruments de silex. Parmi les petits objets, il faut signaler quelques essais de sculpture : une belle tête de taureau et deux figures humaines en pierre, qui étaient vraisemblablement des idoles.

Une huitième campagne de fouille a été menée du 1er septembre au 25 octobre 1959. Dans l'aire fouillée pendant la saison précédente, le plus profond niveau de l'Ancien Bronze, qui avait été laissé intact, a été dégagé. Son élément le plus notable est une rue pavée, qui a un caniveau en son milieu. Puis dans toute cette région et dans celle qui avait été fouillée en 1954 jusqu'à la base de l'Ancien Bronze (1), on a exploré les couches inférieures jusqu'à la terre vierge, par un certain nombre de tranchées qui furent élargies lorsqu'il parut utile de dégager plus largement un élément apparu en coupe. Les premiers vestiges rencontrés au-dessus du sol vierge sont des foyers sans poterie mais avec un outillage de silex et de pierre dure et des poinçons d'os. Les silex sont du type tahounien et datent ces installations du Néolithique, avant l'apparition de la céramique. Les niveaux suivants sont Chalcolithiques. Le fait le plus saillant est que les tranchées, cependant nombreuses, n'ont rencontré aucune construction dans ces couches. Les seules traces d'habitat sont des cuvettes au fond desquelles se trouvaient des foyers; certaines de ces cuvettes sont assez larges pour être appelées des « fonds de cabanes ». Le cailloutis de pierres concassées qui les remplit et des morceaux de terre argileuse qui gardent des empreintes de roseaux indiquent que ces cuvettes étaient entourées et couvertes par de légères superstructures. La stratigraphie est généralement incertaine, mais la céramique et l'outillage lithique se répartissent entre le Chalcolithique « Moyen », surtout du type de Beisan XVIII et *pits* et de Jéricho VIII, et le Chalcolithique Supérieur des sites du nord de la Palestine et des grandes tombes qui ont été découvertes à Tell el-Fâr'ah même. Il y a un contraste frappant entre ces couches chalcolithiques sans architecture et les couches de l'Ancien Bronze qui les surmontent immédiatement et qui ont, dès le début, de bons murs, des maisons à plan régulier et des rues. C'est seulement avec l'Ancien Bronze que l'urbanisme commence à Tell el-Fâr'ah.

L'étude des fortifications à l'ouest de la ville a été reprise. Une sec-

(1) Cf. *RB*, LXII, 1955, pp. 553 ss.

tion a été faite dans le rempart juste au nord de la porte du Moyen Bronze. On a eu l'indication que la construction de la porte et du rempart qui lui est associé a été précédée par une première installation du Moyen Bronze qu'on ne peut relier à aucun système de défense. Quant au rempart de l'Ancien Bronze, son histoire est plus compliquée qu'il n'avait paru jusqu'ici (pl. XVI). Le plus nouveau est que le premier rempart de l'Ancien Bronze est contemporain de la première installation urbaine, qu'il date de l'Ancien Bronze I et non pas de l'Ancien Bronze II, comme semblaient l'indiquer les coupes faites sur la ligne nord : les couches de l'Ancien Bronze I et même du début de l'Ancien Bronze II y passent sous un rempart que nous croyions être le premier rempart de la ville (1). Il est en réalité un second état de la défense, en retrait par rapport au premier état, qui d'ailleurs n'a pas été retrouvé sur le front nord. A l'ouest, les deux remparts suivent la même ligne et le rempart primitif, en briques sur un socle de pierres, a été reconnu par des sondages, sur une longueur de 50 m. A un endroit, il est flanqué à l'extérieur par une construction massive, également en briques et pierres, qui est une tour ou l'élément d'une porte et qui sera plus complètement dégagée dans la prochaine saison. Ce rempart de l'Ancien Bronze est rectiligne sur tout le côté ouest de la ville et il aboutit au sud à la falaise rocheuse qui surplombe le ravin. Il semble qu'à l'Ancien Bronze on n'ait pas éprouvé le besoin de fortifier le front sud où le ravin constituait une défense naturelle.

Il en fut autrement à la période du Moyen Bronze. Nous avons en effet ouvert un nouveau chantier au sud de la région fouillée en 1951. Le rempart du Moyen Bronze s'y continue en tournant vers le sud-est et il est posé sur des maisons de l'Ancien Bronze. Ce rempart est renforcé à intervalles réguliers par des pilastres contre sa face intérieure. De ces pilastres partent les murs de chambres qui sont alignées le long du rempart et qui, au moins en partie, ont servi de magasins. La même disposition avait été observée en 1951 un peu plus au nord (2). Ces chambres témoignent de plusieurs niveaux d'occupation et forment l'ensemble le mieux conservé de la période du Moyen Bronze qui ait été mis au jour à Tell el-Fâr'ah. Deux tombes de nouveau-nés dans des jarres ont été trouvées dans ces chambres, mais aussi, pénétrant dans les couches de l'Ancien Bronze, une tombe contenant plusieurs squelettes d'adultes et un mobilier funéraire. Elle est antérieure à la construction du rempart et confirme que celui-ci n'a pas été construit dès le début de l'occupation du Moyen Bronze.

(1) Cf. *RB*, LV, 1948, p. 553; LXII, 1955, pp. 573 ss.
(2) Cf. *RB*, LIX, 1952, pp. 552-553.

Gabaon

Communication du Prof. James B. Pritchard. — La troisième campagne (1) de fouilles à el-Jib, Gabaon de la Bible, s'est déroulée du 28 mai au 6 août 1959, sous le patronage de l'University Museum de l'Université de Pennsylvanie. Le principal objectif était de dégager les régions voisines du grand bassin, qui a fourni en 1956 et 1957 un riche matériel épigraphique; on a fouillé aussi deux autres emplacements sur le tertre.

Immédiatement au N.-O. du bassin, une vaste surface d'environ 675 m² paraît représenter un emplacement industriel de la cité aux VII^e-VI^e s. avant J.-C. (pl. XV *b*). Il y a là, taillés dans le roc, onze trous en forme de cloche, et onze autres de diverses formes et dimensions. On a trouvé, à 60 m au sud du bassin, un second emplacement industriel : là, sur une surface de 300 m², on a trouvé encore 27 cuves semblables en forme et dimensions à celles trouvées au N.-O. Ces 38 trous cylindriques taillés à même le roc ont en moyenne 2,23 m de profondeur et 1,79 m de diamètre. L'ouverture au sommet est petite, en moyenne 0,73 m de diamètre, et on l'a souvent trouvée couverte d'une large pierre plate, visiblement taillée pour cet usage. A en juger par les débris humides sortis de ces cavités, elles étaient trop humides pour servir à emmagasiner des céréales, et, sans revêtement, elles ne pouvaient conserver aucun liquide plus de quelques jours à peine. Dans les derniers jours de la fouille, on découvrit une série de cuves qui étaient restées couvertes par des dalles en pierre depuis la fin du Fer II, date de leur dernière utilisation. Ces cavités contenaient des centaines de fragments de jarres à provision *(storage jars)* à quatre anses, d'un modèle uniforme. Il paraît bien vraisemblable que le raisin était pressé dans des bassins taillés dans le roc, sur l'aire industrielle, — on en a trouvé trois —, puis, le jus recueilli dans les grandes jarres, qui étaient alors descendues dans les celliers en forme de cloche où la température demeure constante à 65 degrés Fahrenheit (environ 18° C). La capacité totale des 38 celliers est d'à peu près 40 000 gallons (plus de 1 500 hl).

La campagne de 1959 a fourni de nouveaux témoignages sur l'occupation historique de Gabaon. Pendant les premiers siècles de l'Ancien Bronze, la plus grande partie des 6,5 hectares du tertre était couverte de constructions. On n'a pas trouvé le mur d'enceinte de cette période d'occupation, mais d'après des indices sur le côté nord du tertre, il est clair qu'il s'étend à l'extérieur du rempart de l'époque du Fer.

(1) Sur la campagne précédente, cf. *RB*, 1958, pp. 265-266.

a. — Petra. — Mur à *el-Katute*.

b. — Pétra. Porte monumentale.

a. — Transvaalienne nordique. — Coups soufflures.

b. — Gabaon. — Emplacement industriel des vii-vi[e] s. av. J.-C.

TELL EL-FÂR'AH. — La rue pavée. Au fond, le premier rempart de l'Ancien Bronze.

Cette première période d'occupation prit fin par une violente destruction : on le voit par les restes d'une pièce contenant plus d'une douzaine de jarres, qui ont été écrasées par l'effondrement du toit. Le site demeura pratiquement inoccupé pendant la dernière partie de l'Ancien Bronze, mais il y eut une brève installation au Moyen Bronze II. Au début de l'âge du Fer, vers 1200, Gabaon fut réoccupée. Il y eut d'abord un mur d'enceinte, de 3,30 m de large, construit sur l'escarpe rocheuse naturelle de la colline. Plus tard dans l'époque du Fer, la cité fut agrandie : on déplaça l'enceinte vers le nord pour inclure une vaste surface. C'est au Fer II que la cité atteint l'apogée de sa prospérité, quand elle devient un centre commercial florissant. On perçoit quelque chose de son importance économique par les 95 anses de jarre estampillées déjà trouvées; 88 d'entre elles portent l'estampille royale, 7 sont des estampilles privées. Après la destruction de la ville à la fin du VII^e^ siècle, les indices d'occupation pendant la période perse sont principalement : un anneau d'or, tombé dans une fente du rempart démoli, de l'époque du Fer; un anneau d'argent portant les lettres *l m r* (?) *t š m n;* et cinq estampilles *m ṣ h* imprimées sur des anses. Durant le premier siècle avant J.-C. il y eut une installation considérable à Gabaon. On fit des bassins revêtus d'enduit, pour des bains. Quelques-uns des celliers à vin furent revêtus d'enduit et réutilisés comme citernes. D'autres furent agrandis, à l'époque romaine, et utilisés pour un columbarium et pour une tombe décorée avec soin.

Jérusalem. Mont des Oliviers

Dans le terrain de la Custodie de Terre Sainte situé immédiatement au S.-E. de l'*édifice de l'Ascension*, le P. Virgilio Corbo OFM a mené des fouilles dont les résultats sont très importants pour l'histoire des sanctuaires chrétiens en cet endroit (1). Il y a deux périodes nettement distinctes de construction, byzantine et croisée, et la partie qui a été fouillée n'était pas habitée à l'époque du Christ. Le plan de l'édifice byzantin est celui d'une rotonde : cette constatation archéologique redonne toute sa valeur au témoignage d'Arculfe. Le plan octogonal est celui de l'édifice des Croisés, de dimensions plus considérables : il a englobé la rotonde byzantine en réemployant beaucoup de ses pierres. Le niveau des deux édifices se trouvait surélevé de près de 8 m au-dessus du niveau du sol : le mur octogonal croisé a plus de 4 m de largeur, mais la rotonde byzantine, épaisse seulement de 1,56 m,

(1) P. Virgilio Corbo, o.f.m., *Scavi archeologici all'Oliveto*, dans *La Terra Santa*, 1960, pp. 4-10. Ce bref compte rendu préliminaire ne comporte pas de plan, mais il est illustré de sept photographies bien équipées.

était appuyée par des contreforts dont deux ont été retrouvés dans la fouille. Cette élévation considérable du sanctuaire avait sans doute pour but de le rendre visible de tous les points de Jérusalem. La fortification de l'époque croisée, connue par un témoignage littéraire, a été retrouvée en partie. Deux grandes salles qui furent voûtées viennent butter contre les fondations de l'octogone; les murs extérieurs de la forteresse ont trois mètres d'épaisseur. A l'E. les restes d'une habitation médiévale ont été partiellement mis au jour. La plus grande des deux salles intérieures de la forteresse est construite sur les restes d'un édifice byzantin en grande partie détruit; il s'agit probablement d'un monastère; la datation en est assurée par la céramique et des monnaies. Au sud du mur extérieur de la forteresse médiévale, il y a une citerne et une petite tombe, également byzantines. Les fondations de l'octogone médiéval ont détruit une chambre funéraire et l'abside byzantine qui la recouvrait. Tout cet ensemble monastique byzantin peut être mis en rapport avec le petit « martyrium » de Mélanie la Jeune, ainsi qu'avec le monastère d'hommes qui desservait à la fois l'Ascension et l'Éléona.

Négeb

Le Dr Nelson Glueck poursuit ses campagnes d'exploration dans le Négeb (1). Le nombre des sites archéologiques reconnus est maintenant proche de 400, dont la plupart étaient jusqu'alors demeurés inconnus. Glueck, qui donne d'ailleurs la situation et les coordonnées de plusieurs de ces sites, annonce la publication de cartes dans un prochain *Annual.*

De nombreux établissements préhistoriques (Paléo-, Méso- et Néolithiques) ont été trouvés, avec une quantité considérable d'outillage de silex.

Quelques sites Chalcolithiques ont été découverts dans le nord. La poterie (surtout Chalcolithique Moyen) s'apparente nettement, malgré des différences, à la poterie de même époque de Tell Abu Maṭâr, de Ghassul et des autres sites de Palestine.

L'Ancien Bronze est peu représenté. La première grande période d'occupation sédentaire au Négeb est le Moyen Bronze I (XXIe-XIXe s.); l'ensemble de l'aire cultivable est alors couvert d'installations sur lesquelles on reviendra un peu plus loin. Cette période est suivie d'une longue lacune dans l'occupation sédentaire; celle-ci

(1) Cinquième campagne : *BASOR*, **145**, 1957, pp. 11-25; Sixième campagne : *BASOR*, **149**, 1958, pp. 8-17; septième campagne : *BASOR*, **152**, 1958, pp. 18-38. En mars 1959, une reconnaissance aérienne au-dessus du Négeb : *BASOR*, **155**, 1959, pp. 2-13. Pour les précédentes saisons, voir. *RB*, 1957, pp. 236-238.

reprend au Fer II (entre le x^e^ et le vi^e^ s.), puis vient une nouvelle interruption. La troisième et plus importante période d'installation est l'époque Nabatéenne (surtout entre le ii^e^ s. avant et le ii^e^ s. après J.-C.). L'occupation se prolonge aux époques Romaine et Byzantine.

Le Moyen Bronze I est l'âge abrahamique de la Bible. C'est une période d'intense occupation sédentaire agricole, apparemment une période de paix, car il n'y a pratiquement pas de fortifications. Elle est suivie d'une rupture dans l'histoire des installations agricoles. Aux xviii^e^-xvii^e^ siècles, Abraham n'aurait plus trouvé les mêmes conditions favorables pour ses pérégrinations. On peut admettre qu'Abraham et les siens, ou bien étaient admis à séjourner auprès d'elles par des populations déjà sédentarisées, ou bien qu'ils ont fait partie d'un mouvement de peuples qui descendirent au Négeb et y établirent la civilisation agricole. Cette civilisation se rattache au renouveau que connaît un peu partout le Proche-Orient à cette époque : la poterie du Moyen Bronze I au Négeb est absolument identique à celle de Canaan et de Transjordanie. L'histoire de l'occupation sédentaire en Transjordanie est d'ailleurs tout à fait parallèle à celle du Négeb : installation intense au Moyen Bronze I, destruction vers le xix^e^ siècle, lacune jusqu'au début du Fer I (du Fer II au Négeb). Pour autant qu'elle est connue, l'histoire de l'occupation du Sinaï apparaît, elle aussi, parallèle à celle du Négeb (1).

Les découvertes au Négeb permettent de se faire une idée d'un village à l'époque du Moyen Bronze I. Il n'y a pas de fortifications. Le plus vaste des villages trouvés au Négeb peut avoir contenu une population de 150 habitants — chiffre doublé, pense Glueck, si l'on tient compte de ceux qui devaient vivre à l'entour sous la tente. Les maisons ont une infra-structure en pierres, circulaire ou parfois ovale; le toit devait être conique, à l'analogie des villages-ruchers connus au Proche Orient. Des cavités coniques creusées à même le roc ont dû servir de mortier pour écraser les céréales (des analogies intéressantes sont fournies par une civilisation archaïque du Basutoland en Afrique du Sud).

Après une longue lacune, l'occupation sédentaire reprend au Fer II. A l'encontre de ce que l'on a vu au Moyen Bronze I, les fortifications sont ici très nombreuses, la plupart sur des positions stratégiques. Elles défendent les villages et les fermes qui les entourent, et aussi les voies de communication et de commerce qui relient Juda à l'Égypte, Édom et l'Arabie. On pense, bien entendu, à ce que dit *II Chron.*, xxvi,

(1) Voir notamment l'exploration du Wadi Qudeirat (région de Qadesh Barneh) à l'occasion de la campagne du Sinaï; cf. Y. Aharoni, *Recent Discoveries in the Sinai Peninsula*, dans *Antiquity and Survival*, II 2/3, 1957, pp. 287-296.

10 des travaux entrepris par Ozias dans le désert. Un site a révélé l'existence d'une installation métallurgique (scories et minerai de cuivre).

La plus importante période de l'occupation sédentaire agricole au Négeb s'étend des temps Nabatéens à l'époque Byzantine. Les installations très poussées, destinées à recueillir les eaux de pluie sur les sommets et les pentes et à les acheminer vers les terrasses des wadis, ont attiré l'attention de savants et d'ingénieurs de l'Université Hébraïque (1). Au point de vue chronologique, on voit que les Nabatéens n'ont pas innové mais perfectionné : on peut faire remonter beaucoup du système d'irrigation au Fer II, mais on demeure encore mal renseigné en ce qui concerne le Moyen Bronze I. Tadmor et Glueck mettent les *teleilat el-ʿanab* (petits monticules de pierres répartis surtout sur les pentes) en relation avec l'ensemble du système hydraulique : il s'agirait d'un dispositif destiné à guider le cheminement des eaux recueillies dans les enceintes-bassins collecteurs, vers les terrasses dans les wadis, — système plus simple que le creusement de canaux, qui doivent être pavés ou cimentés pour éviter la déperdition et le ravinement (2).

On vient de faire allusion aux enceintes sur le sommet de collines, qui ont servi de bassins collecteurs dans le système nabatéen. L'enceinte est un mur bas qui ne peut avoir servi ni de rempart ni même d'enclos à bestiaux. Glueck remarque toutefois qu'au moins certains de ces emplacements clos ont une origine plus ancienne et ont connu une utilisation primitive différente. Remarquable est le cas du site 346 : il a servi depuis le Moyen Bronze I de lieu de sépulture, et sans doute aussi d'emplacement pour des assemblées cultuelles. Le site 346 occupe une position centrale remarquable : presque tout voyageur se rendant du Sinaï en Canaan devait y passer. On a trouvé à l'entour un grand nombre d'autres sites, du Moyen Bronze I, du Fer II, et postérieurs. Il s'agit donc, semble-t-il, d'une « montagne sainte », mais Glueck estime que l'exploration du Sinaï est encore trop peu poussée pour permettre une identification avec Hor ha-Har de *Nombres*,

(1) Voir M. Evenari, Y. Aharoni, L. Shanan, N. H. Tadmor, *The Ancient Desert Agriculture of the Negev.* III. *Early Beginnings*, dans *Israel Exploration Journal*, VIII, 1958, pp. 231-268 et Planches 41-52. On trouvera là une bibliographie des autres travaux.

(2) La théorie de Tadmor et Glueck a été discutée par Philip Mayerson, dans *BASOR*, **153**, 1959, pp. 19-31. M. revient plutôt à l'interprétation donnée par Palmer d'après le nom arabe, qui met ces monticules en rapport avec la culture des vignes. Pour M. ils seraient le résultat de trous et de tranchées pratiqués pour mettre en terre des pieds de vigne et, à l'occasion, des arbres comme le figuier. Glueck (*BASOR*, **155**, 1959, p. 5, note 9) accueille plusieurs des suggestions de Mayerson, notamment la distinction de trois sortes de *teleilat el-ʿanab*, mais maintient dans l'ensemble sa précédente interprétation; il estime que la théorie séduisante de M. rend compte seulement d'une partie des faits.

XXXIII, 37. Le caractère sacré du site n'a pas disparu à l'époque Nabatéenne, malgré son utilisation comme bassin collecteur, et une croix byzantine gravée sur une pierre plate à l'intérieur de l'enceinte atteste qu'elle a servi de lieu de sépulture jusqu'à cette époque.

La reconnaissance aérienne de mars 1959 a fourni l'occasion de discuter à nouveau un certain nombre de problèmes, relatifs notamment au système hydraulique, et aussi à un certain « mur » partant du Râs Ramân dont l'interprétation demeure énigmatique.

En résumé, l'exploration archéologique du Négeb a montré que cette région n'a jamais été, aux temps historiques, un désert inhabité. Le climat ne s'y est pas modifié dans les dix mille dernières années. Le Négeb a connu l'occupation intermittente de civilisations agricoles avancées, depuis le IVe millénaire; il était parsemé de centaines de sites et traversé par des routes importantes qui joignaient l'Égypte, l'Arabie et Canaan depuis le début des temps historiques. L'occupation la plus intensive se place aux temps Nabatéen-Byzantin. Vient ensuite en importance l'époque du royaume de Juda (Xe-VIe siècles); le Moyen Bronze I lui équivaut à peu près, mais c'est une époque sans fortifications importantes. L'histoire du Négeb est parallèle à celle de la Transjordanie plus qu'à celle de la Palestine au nord de Bersabée, surtout à partir du Moyen Bronze I. Au Négeb, au Sinaï, en Transjordanie, un brusque déclin se produit après le XIXe siècle, déclin qui se place plutôt entre le XVIIIe et le XVe siècle dans la vallée du Jourdain et le Galaad septentrional, et qui n'a pas d'équivalent en Canaan. Au Négeb, au Sinaï et en Transjordanie une nouvelle période de déclin a suivi la fin du Fer II, jusqu'aux civilisations florissantes des périodes Hellénistique-Romaine, ou Nabatéenne-Romaine, et Byzantine.

Béershéba (Safadi)

Communication de M. Jean Perrot. — La 7e campagne de la mission archéologique française à Béershéba (Safadi) s'est déroulée du 28 octobre au 19 décembre 1958 avec la participation du Service des Antiquités (1).

L'extension de la fouille a permis de reconnaître les limites de l'agglomération et son plan. Aucun système défensif n'apparaît; l'agglomération s'étend librement, sur le rebord de la terrasse du wadi, sur une longueur de 200 m; en amont, se trouvent quelques habitations isolées, sur 1 500 m, jusqu'à l'agglomération, contemporaine, de Kh. el Bitar; même situation sur la rive opposée avec des traces d'occupation

(1) Sur la sixième campagne : cf. *RB*, 1958, pp. 250-253.

entre Abou Matar, à la hauteur de Safadi, et Bir el Ibrahim, à la hauteur de Bitar, et d'autres encore plus en amont. Les établissements de la population ancienne dans cette région paraissent donc dispersés le long du wadi, sur plusieurs kilomètres (dans les limites aujourd'hui bien connues d'une nappe d'eau souterraine) avec, çà et là, peut-être autour de puits, des agglomérations, à Bir el Ibrahim, Bir Abou Matar, Kh. el Bitar, Bir es Safadi, etc... Particulièrement bien située au confluent de deux wadis, celle de Safadi paraît avoir été une des plus étendues.

Il ne s'agit pas simplement, à Safadi, d'un groupement d'habitations; celles-ci sont distribuées autour d'une salle centrale. Cette disposition, que nous avions observée il y a trois ans pour les maisons construites, en surface, vers la fin de l'occupation, a été retrouvée cette année correspondant déjà à la première occupation, souterraine. A 5 m de profondeur avait été creusée une salle rectangulaire longue de 10 m et large de 3 m, dont les parois se rejoignent, en ogive, à 2,50 m de hauteur. On y accédait, à une extrémité, par une galerie trouvée murée et qui n'a pas encore été dégagée; à l'autre bout de la salle autour d'une sorte de table faite d'une dalle posée sur deux pierres, gisaient sur le sol des fragments d'objets en ivoire (dont la jambe d'une grande statuette) et en cuivre, ainsi qu'une palette en schiste et quelques petits bols en céramique. Au-dessus, par une ouverture dans le plafond, la salle devait communiquer avec une petite chambre où l'on pouvait descendre, de la surface, soit par un puits rectangulaire avec un escalier de 7 marches, soit par une longue galerie, contournée et flanquée de trois niches, débouchant dans la chambre par un passage resserré tout juste suffisant pour un homme. Après un effondrement partiel de son plafond, la grande salle souterraine servit un temps de lieu de sépulture.

Huit squelettes ont été découverts cette année, permettant de vérifier nos observations de l'an dernier; les deux types de sépultures rencontrés (*a.* squelettes complets couchés sur le côté en position fléchie ou semi-fléchie, *b.* sépultures en deux temps, les ossements rassemblés en paquet, le crâne par-dessus) correspondent sans exception à deux types anthropologiques nettement différenciés (*a.* type palestinien, à forte dolychocranie, *b.* type arménoïde ou anatolien brachycrane, qui fait ici sa plus ancienne apparition en Palestine); ceux du premier type (trois individus jeunes paraissant morts de mort violente) peuvent avoir été déposés pendant un des temps d'abandon du village; ce fait, s'il se trouvait confirmé et pouvait être généralisé, éviterait d'avoir à envisager, au sein d'une petite

communauté primitive, la coexistence de deux rites d'inhumation très différents.

Le répertoire des formes céramiques s'est enrichi cette année encore; de même, celui des types d'outils en pierre et en métal; signalons en particulier un casse-tête discoïde en silex, et, en cuivre, une hache, longue de 0,20, et des masses d'armes dont la fabrication atteste l'emploi du moule à noyau.

Un bassin creusé dans le sol d'une chambre souterraine contenait, avec deux vases de basalte, quatre objets en ivoire (pl. XVII *a*); le premier est une élégante faucille longue de 0,40; nous connaissions déjà, à Béershéba, des faucilles en os sans armature de silex; celle-ci, beaucoup plus fine, a dû être réservée à quelque usage cérémoniel. Auprès d'elle gisait une statuette, haute de 0,25, représentant un homme nu, les mains à la ceinture, dans l'attitude hiératique que nous ont déjà fait connaître deux autres statuettes de Safadi. Cette pièce n'a pas les qualités de style et d'exécution de la grande statuette trouvée en 1955, mais elle a l'avantage d'être complète; le sexe de l'homme apparaît protégé par une gaine marquée de traits incisés. D'une autre statuette, il ne reste que la tête, très abîmée mais déposée dans cet état; elle est surmontée d'une sorte de pyramide aux faces croisillonnées et perforée au sommet. Enfin, toujours du même dépôt, provient une sorte de corne creuse en ivoire, longue de 0,17 et décorée de petites perforations remplies d'une matière bleue-noire dessinant des triangles opposés par la pointe, des lignes parallèles et un motif floral.

Azor

Communication de M. Jean Perrot. — A Azor (Yazur) près de Tel Aviv, une grotte sépulcrale artificielle creusée dans la dune consolidée (kurkar) a été fouillée pour le Service des Antiquités par M. J. Perrot. Cette grotte, longue de 11 m sur 8 m de large, avec pilier central réservé, et où l'on accédait latéralement par un puits à escalier, contenait une trentaine d'ossuaires en céramique du type déjà reconnu à Hédéra par E. L. Sukenik et à Benei Beraq et Givataym par Y. Kaplan.

Les ossuaires sont des sortes de coffrets en céramique de dimensions variables — ils mesurent en moyenne 0,60 de long sur 0,30 de large et 0,50 de haut — ayant la forme, le plus souvent, de maisons, mais aussi d'animaux ou de jarres à ouverture sur l'épaule. Ils sont ornés d'un décor peint ou en relief et présentent ainsi un intérêt considérable pour la connaissance non seulement des coutumes

funéraires mais aussi de l'art et de l'architecture de l'époque.

Les ossuaires en forme de maison présentent une telle variété qu'il est difficile d'en proposer une classification; leur seul caractère constant est, avec leur plan allongé, une ouverture carrée, assez grande pour l'introduction du crâne, placée haut sur un des petits côtés; ces petits côtés dépassent en hauteur le sommet de la toiture; ils sont ornés, au-dessus de l'entrée, d'une figure humaine schématique représentée par un nez en très fort relief auquel s'ajoutent parfois les yeux incisés ou peints. On peut reconnaître trois types de façade en considérant leur partie haute; les unes (A) sont rectangulaires; d'autres (B) ont un sommet arrondi échancré de part et d'autre comme pour dégager la tête entre deux moignons de bras (pl. XVII *b*); d'autres encore (C) sont en forme de triangle tronqué; le nez, en ce cas, est implanté assez bas tandis que dans les deux types précédents (A et B) il s'accroche au sommet de la façade.

Il est difficile de dire si ces types de façade répondent à des types architecturaux différents; toutefois, le type C semble lié à un toit en ogive et à un type de maison sur pilotis avec de nombreuses ouvertures qui correspondent apparemment à deux étages. Tous les ossuaires à façade du type A présentent un toit arrondi; à ceux du type B correspondent indifféremment un toit arrondi ou presque ogival et même un toit plat. La porte n'est pas un caractère constant; lorsqu'elle existe, elle présente en son milieu une anse oreillette qui servait à la maintenir en place par une baguette passée dans deux oreillettes placées à même hauteur sur les montants.

Le décor de ces ossuaires est suggestif des matériaux mis en œuvre et du mode de construction des maisons qu'ils imitent, même lorsque le modeleur prend des libertés décoratives dans l'arrangement de motifs qui, à l'origine, ne faisaient que copier des détails architecturaux, comme la saillie que la tête des poutres fait à l'extérieur. Le bois tient en effet une place considérable dans la construction de ces habitations; non seulement nous voyons des poutres jumelées soutenir la toiture, mais on devine aisément, sous certaines façades, leur bâti de bois. De même, le décor peint de la toiture et des parois dessine souvent des palmes ou un treillis végétal. Mais ce décor peint apparaît aussi avec des motifs purement géométriques et certains ossuaires aux formes trapues peuvent imiter des maisons de brique ou de torchis.

Deux ossuaires sont à l'image d'animaux; l'un représente un mouton, les quatre pattes de l'animal montrées de profil par autant de pieds à l'ossuaire; le nez a une courbure caractéristique; l'autre

suggère quelque monstre aux yeux énormes et armé de deux défenses saillantes.

Un troisième groupe enfin comprend des ossuaires en forme de jarre ovoïde à fond plat et à large ouverture sur l'épaule; le sommet de la jarre, arrondi et fermé, est couronné d'un gros bouton ou champignon. On a pu chercher à imiter le toit d'une hutte. L'ouverture est entourée vers le haut d'un bourrelet, relevé et étiré parfois en une languette au milieu de laquelle figure un nez en haut relief. La partie antérieure de la jarre est couverte d'un décor géométrique peint en rouge.

La poterie trouvée sur le sol de la grotte comprend de nombreux petits bols, des coupes sur pied fenestré et des modèles de barattes. Cette céramique ainsi que toute celle trouvée dans la grotte est typologiquement identique à celle de Béershéba-Ghassoul. Le décor peint des ossuaires, par son style et le choix des motifs (bandes, triangles, treillis, étoile), est bien celui du Ghassoulien. La relation est encore confirmée par la pratique observée à Béershéba de la sépulture en deux temps, et également par l'analogie que présentent avec les ossuaires les maisons rectangulaires de Safadi avec entrée sur le petit côté. La grotte artificielle d'Azor est elle-même comparable aux habitations souterraines d'Abou Matar et de Safadi.

Eynan (Aïn Mallaha)

Communication de M. Jean Perrot. — La fouille d'Eynan (Aïn Mallaha) a été reprise du 2 juin au 4 septembre 1959 (avec interruption du 18 juillet au 10 août) au nom du Service des Antiquités d'Israël et du Centre National de la Recherche Scientifique; cette campagne, la 3e sur le site (1), a pu être menée grâce à une subvention de l'American Philosophical Society et de la Wenner Gren Foundation.

La couche natoufienne supérieure qui, dans la coupe initiale, n'avait guère que 0,50 d'épaisseur, se révéla beaucoup plus puissante (1,20) et surtout plus complexe en remontant la pente. En effet, sur le sol creusé de bassins que nous avions déjà reconnu à la base de cette couche, s'élèvent des constructions qui présentent trois états successifs; ces constructions sont recouvertes par une nappe de cailloux forte de 0,10 à 0,30, d'origine naturelle, semble-t-il, qui scelle en quelque sorte ce niveau d'occupation. Mais le site n'est pas abandonné. Sur ce cailloutis apparaissent deux petits bassins rectangulaires cons-

(1) *RB*, LXIV, 1957, p. 251 et J. Perrot, *Le Mésolithique de Palestine et les récentes découvertes à Eynan (Aïn Mallaha)*, dans *Antiquity and Survival*, vol. II, no. 2/3, 1957.

truits en pierre. Le cailloutis est recouvert lui-même par une couche de terre brune de 0,30 à 0,50 d'épaisseur, avec, à sa base, de nombreuses sépultures individuelles en position contractée. Au premier examen, l'industrie de cette couche supérieure ne paraît se distinguer de celle des couches inférieures par aucune innovation typologique et il semble qu'elle appartienne elle aussi au Natoufien.

Trois grandes constructions circulaires sont apparues sous la nappe de cailloux. Seule l'une d'entre elles, la maison 26, a été fouillée complètement cette année. Sous son premier état, la maison 26 est une construction circulaire mesurant 7 m de diamètre; le mur de pierre est conservé, au sud, sur 0,90 de haut. Le diamètre intérieur est de 6 m. Un peu décentré vers le N.-E. se trouve un foyer bordé de pierres formant un carré de 0,70 et rempli, sur 15 cm, d'une cendre grise compacte; ce foyer est entouré au N. et à l'E. d'une sorte de dallage fait de cinq grosses pierres plates; au sud, un gros bloc est creusé d'un bassin à section en V, profond de 0,30 et de 0,30 d'ouverture; deux pilons de gros module, brisés, se trouvaient à proximité sur les dalles. Vers le centre de la pièce, près d'un groupe de petits pilons et broyeurs, gisait un vase en basalte, haut et large de 12 cm avec un creux de 7 cm; la base, légèrement ovalaire, est haute et étroite et le profil bien allégé, presque élégant. Contre le mur nord était construit en pierre une sorte de bassin semi-circulaire, large de 0,50. Quelques dalles plates ont pu servir de base à des poteaux soutenant la toiture; nous n'avons aucune indication concernant celle-ci. Sous l'une des dalles plates se trouvait le squelette d'un nouveau-né couché sur le côté gauche en position repliée, les mains à la nuque; en travers du corps avait été déposé un collier de coquillages fait de dentales assemblés en éventail placés en succession.

Le sol s'est exhaussé d'environ 0,30, il atteint le bord du grand mortier lorsque la maison est refaite sur le même emplacement mais avec un moindre diamètre (5 m environ).

Un 3e sol apparaît plus haut encore, vers la base de l'assise supérieure du mur sud. Sur ce sol se trouvaient une vingtaine de pilons et de galets (utilisés comme broyeurs?); huit d'entre eux — l'un complètement décomposé — étaient assemblés pour former une figure; deux des galets portent des traces d'ocre rouge.

L'outillage lithique est très abondant. Les microlithes sont proportionnellement peu nombreux; la masse de l'outillage est sur éclats moyens; il y a aussi quelques outils lourds. L'outillage léger comprend des lamelles à dos, tronquées ou bitronquées, des croissants, des perçoirs longs à retouche abrupte et des armatures de faucilles en

nombre relativement peu élevé. Un seul microburin a été observé. Il n'y a pas de têtes de flèches. La retouche biface du dos est fréquente pour les croissants et les lamelles; elle apparaît même sur des lames de plus grande dimension. L'outillage moyen a une allure Paléolithique supérieur avec une prédominance marquée des burins, dièdres et sur troncature; les grattoirs typiques sont rares mais variés. Parmi les outils lourds, à côté de pics à section triangulaire dont quelques-uns sont déjà typiques, se trouvent des pièces sur grandes lames et grands éclats qui révèlent un souci de se procurer un taillant puissant, souvent obtenu par la technique du burin; ces pièces annoncent les ciseaux et autres bifaces à taillant des périodes suivantes.

La pierre est mise en œuvre, et en particulier le basalte, pour la confection de meules dormantes, de mortiers, de pilons, de bols et de bassins; un fragment de bassin montre sur son bord externe trois bandes en relief dessinant une grecque, haute de 6 cm. Des galets plats présentent sur leurs bords deux encoches opposées pour faciliter une ligature; ils ont dû servir de poids à pêche. D'autres galets portent, incisées, des représentations humaines (?) schématiques. De petites perles ovoïdes en pierre sont creusées d'une rainure circulaire dans le sens de la longueur.

L'outillage en os comprend des aiguilles courtes et plates, des poinçons et de longues pointes à section cylindrique; de la maison provient l'extrémité d'une monture de faucille en os, rectiligne, avec rainure en V; mentionnons également une sorte de spatule large de 3 cm et longue de 7 cm à extrémité arrondie; la tige, brisée, présente une section d'un ovale aplati. Nous n'avons pas recueilli cette année d'hameçons comme ceux trouvés précédemment dans la couche moyenne. Des perles en os ont été obtenues en sectionnant l'extrémité distale d'une phalange de gazelle; d'autres, plus grosses et allongées, ont été taillées dans la diaphise d'un os long.

Les squelettes plus ou moins bien préservés de 24 individus ont été dégagés au cours de cette campagne, portant le nombre total à 74.

L'existence à Eynan d'un établissement permanent avec de véritables maisons — et les observations que nous avons déjà pu faire en dehors de la zone fouillée paraissent indiquer que les constructions s'étendent bien au-delà — est un fait nouveau important; en effet le matériel archéologique semble indiquer en première analyse que nous n'avons pas encore atteint à Eynan un stade de production de la nourriture. Certes, la récolte et la consommation des céréales sont attestées ici comme sur les autres sites natoufiens; on peut même interpréter comme des silos à Eynan les bassins aux parois enduites

de plâtre; mais nous n'avons pas davantage ici la certitude d'un développement agricole complet non plus que de la domestication des animaux. Il est clair, par ailleurs, que les ressources du lac (poissons, oiseaux, tortues, crabes, coquillages) jouent un rôle important, avec la chasse au sanglier et à la gazelle, dans l'alimentation. Ce sont ces ressources, abondantes de nos jours encore, qui ont permis dès le « Mésolithique » un établissement permanent; et l'on peut se demander dans quelle mesure cette fixation au sol sur les bords du lac Houleh — possible également au bord des lagunes de la région côtière — n'a pas joué un rôle dans la naissance et le développement de l'agriculture en Palestine.

(à suivre.)

RECENSIONS

Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. *Première partie*, par Henri de Lubac (Collection « Théologie », 41). 2 volumes in-8° carré de 1-368 et 369-712 pages. Paris, Aubier, 1959. — Prix : 3.300 francs (= 33 NF).

Les monographies consacrées à l'exégèse des Pères de l'Église sont relativement nombreuses. Après les études du P. Vaccari sur la *théôria* des Antiochiens, de C. Mondésert sur Clément d'Alexandrie (1944), de M. Pontet sur saint Augustin prédicateur (1945), de A. Penna sur saint Jérôme (1950), de H. de Lubac et J. Daniélou sur Origène (1948, 1950), de A. Kerrigan sur saint Cyrille d'Alexandrie (1952) — je passe sur les articles pour ne retenir que les ouvrages plus importants —, on peut dire que le paysage commence à nous devenir familier; la notice consacrée par M. Bardy à l'interprétation patristique dans le *SDB* (t. II, col. 73-103) prend maintenant un relief beaucoup plus concret qu'au moment de sa parution. De même l'exégèse de ce moyen âge latin que l'on pourrait appeler classique (saint Thomas). Reste tout l'entre-deux, c'est-à-dire cet obscur haut moyen âge latin dont peu de modernes ont le temps — ou le goût — de relire les œuvres, même celles qu'a recueillies la Patrologie Latine de Migne; à plus forte raison les inédites. Or ce chaînon, qui relie les Pères aux grands scolastiques, est important à un double titre. D'une part, l'histoire de l'exégèse se confond presque avec l'histoire même de la théologie, à une époque où la doctrine s'exprime généralement à partir de l'Écriture, quand elle n'a pas pour cadre effectif le commentaire biblique lui-même. D'autre part, les théologiens de cette époque, malgré une certaine diversité de tendances, tiennent avant tout à s'insérer dans un courant traditionnel, dont ils sont les excellents représentants à la mesure même de leur absence d'originalité. Pour aborder ce *gurges vastus* où peu de noms illustres surnagent, nous avions jusqu'ici pour guide principal le P. C. Spicq, avec son *Esquisse d'une histoire de l'exégèse latine au moyen âge* (Paris, 1944), où la notice du *SDB* sur l'exégèse médiévale était amplifiée. Depuis la parution de cet ouvrage, le P. Chenu nous a d'ailleurs ouvert des aperçus nouveaux, fort riches, sur le rôle de l'Écriture dans *La théologie au XII^e siècle* (c'est le titre de son livre, Paris, 1957), et P. Dumontier nous a présenté, de son côté, *saint Bernard et la Bible* (Paris, 1953). Le livre du P. de Lubac est d'une autre ampleur. Cette synthèse veut suivre l'exégèse médiévale depuis ses origines patristiques, occasionnellement rappelées (Origène, saint Jérôme, saint Augustin, saint Grégoire le Grand), jusqu'au seuil du XIII^e siècle, avec la synthèse des Victorins. Mais ici, il faut prévenir une équivoque. Alors que les monographies consacrées à l'exégèse des Pères, dans la mesure où elles sont dues à des exégètes de métier, se montrent généralement très attentives à l'aspect technique de l'interprétation patristique (par exemple, le livre de P. Kerrigan sur *saint Cyrille interprète de l'Ancien Testament*), le P. de Lubac se situe délibérément à un autre niveau : « Nous ne parlons ici que de doctrine

ou de méthodologie très générale. Nous n'envisageons toujours qu'un ensemble de principes d'herméneutique et de réflexions sur l'Écriture » (p. 661). La technique de l'exégèse, les procédés mis en œuvre pour atteindre et exploiter le sens chrétien de l'Écriture, etc., tout cela reste en dehors des perspectives du livre. Celui-ci appartient ainsi tout autant à l'histoire de la théologie qu'à l'histoire de l'exégèse. Il faut même préciser que l'histoire y est envisagée de façon synthétique. On n'étudie pas ici un auteur, ou une suite d'auteurs, dans les particularités qui les différencient. On envisage globalement un courant, une tranche d'histoire, en cherchant à mettre en lumière les principes communs à tous les auteurs, les constantes de pensée qui se retrouvent (avec des nuances) chez tous. C'est pourquoi l'ouvrage porte en sous-titre : « *Les quatre sens de l'Écriture* ».

En effet, c'est autour de la doctrine des quatre sens (synthétisée dans un distique célèbre qu'a recueilli Nicolas de Lyre) que tous les matériaux s'organisent. Le chap. I (*Théologie, Écriture, Quadruple sens*) nous introduit au cœur de la question, en montrant à quel point exégèse et théologie ont partie liée à cette haute époque qui précède l'âge des Sommes, et comment, par voie de conséquence, le problème des sens de l'Écriture y est capital : non seulement, en le posant, on cherche à faire déboucher l'interprétation de la Bible dans une authentique théologie chrétienne (ce à quoi, pour l'A. T., le sens littéral entendu à la manière des anciens juifs ou à la manière des critiques modernes ne suffirait pas), mais on esquisse en même temps toute une méthode théologique qui, à partir de l'Écriture, construit un exposé complet de la doctrine, diversifié suivant ses objets (on y reviendra aux chap. VIII-X). Cette importance du problème explique que le P. de Lubac puisse en faire le centre de gravité de son livre. Elle justifie aussi le soin avec lequel il suit à la trace la formation de la liste « classique » des quatre sens depuis ses origines patristiques. On constate qu'en fait il a existé *deux* formulations concurrentes (chap. II); qu'au-delà de saint Grégoire, de Cassien et de saint Augustin, il faut remonter à Origène pour trouver l'origine des deux (chap. III); qu'Origène a exercé une forte influence sur le moyen âge latin à travers ses traductions diverses, en dépit des suspicions dont il était l'objet en raison de sa condamnation... par l'empereur Justinien, et de la légende imaginaire qui racontait sa défaillance dans la foi (chap. IV). Dans cette première partie du livre se déploie une érudition considérable, et du meilleur aloi, qui fatiguera sans doute quelques lecteurs, plus amateurs des exposés brillants et rapides que des longs cheminements, patients et minutieux, au milieu des références accumulées avec surabondance. Mais le lecteur soucieux d'enquête sérieuse trouvera là un dossier très complet des questions traitées (par exemple : sur les emplois des mots *disciplina*, pp. 46-54, *disputatio*, pp. 88-94, *quaestio*, pp. 94 ss., ou sur les listes de sens en présence chez les divers auteurs, pp. 146-165).

Au terme de ce cheminement dans un domaine mal connu et hérissé de difficultés, on rencontre d'ailleurs un chapitre de synthèse où se retrouve le lyrisme ample et chaud qui donnait sa densité et sa qualité spirituelle à la *Méditation sur l'Église* du même auteur. C'est le chap. V, sur *Les deux Testaments*. Là le P. de Lubac remet en un relief saisissant, à partir des auteurs du haut moyen âge et de leurs formulations mêmes, l'une des constantes de la théologie chrétienne, qu'il a jadis soulignée dans *Catholicisme* (chap. VI), puis retrouvée de façon vivante au cœur de la pensée d'Origène (*Histoire et Esprit*, chap. V-VI) : le déroulement du dessein de salut n'implique pas seulement une succession historique de deux économies, mais leur *unité* profonde à travers la *transformation* que l'acte rédemp-

teur du Christ fait subir à l'Ancien Testament, au cœur de l'histoire sainte. A partir de cet acte du Christ, tout ce qui concernait l'ancienne économie (histoire, institutions, écriture) prend un sens nouveau pour ceux qui écoutent la Parole de Dieu; tout devient Évangile. C'est ce que saint Paul a appelé l'*esprit*, par opposition à la *lettre*. Tel est aussi le *sens spirituel*, selon l'intention profonde de la théologie et de l'exégèse traditionnelles : non pas un sens qui quitte la « lettre » pour construire à partir d'elle, artificiellement, tout un édifice d'idées, mais un sens qui, à l'intérieur de la lettre, découvre la présence cachée d'un mystère futur celui du salut dans le Christ, qui n'est pas de l'ordre des idées mais des faits. Cette intentionalité de l'exégèse ancienne et médiévale — quelle que soit par ailleurs la valeur des procédés employés pour découvrir l'*esprit* de l'Écriture dans le détail de chaque texte — est en effet un élément constitutif de toute exégèse chrétienne; il est essentiel que nous en gardions conscience, au moment même où la nécessité d'une critique sérieuse, rigoureuse même, nous apparaît avec clarté. Nous en tenir à la critique et à ses résultats directs; croire qu'il n'y a rien à chercher au-delà et que la portée réelle, objective, des textes est épuisée par cette opération préalable, ce serait revenir par un autre biais à la *lettre* condamnée par saint Paul. Le sens réel de l'Écriture, le sens de la foi, c'est toujours son rapport au mystère du Christ. Il est bien évident que le problème du dépassement de la *lettre* ne se pose d'ailleurs en toute son acuité que pour l'Ancien Testament. Aussi bien est-ce à propos de lui que la doctrine *des* sens de l'Écriture a été élaborée : le sens *spirituel* de la Loi et des prophètes s'identifie à l'Évangile (cf. p. 344). D'où l'on tire cette conclusion, que la classification des sens scripturaires a été faite essentiellement pour l'exégèse de l'Ancien Testament. Certaines discussions autour de l'*exégèse littérale* et de l'*exégèse spirituelle* n'auraient pas pris, au cours des deux dernières décades, la tournure aigre-douce que l'on sait, si l'on en avait mieux gardé conscience. Car il ne serait venu à l'idée d'aucun partisan de l'*exégèse spirituelle* que l'allégorisation du Nouveau Testament pourrait être défendue comme un procédé traditionnel et raisonnable; et quel tenant de l'*exégèse littérale* a jamais prétendu, s'il possède par ailleurs un minimum de théologie, que les résultats de la critique suffisent à définir la foi chrétienne quand les textes d'Ancien Testament sont en cause?

Mais passons à la seconde section du livre, qui en forme aussi le deuxième volume. Partant de la doctrine du rapport des deux Testaments dans l'économie du salut, nous allons maintenant étudier le problème de la signification chrétienne des textes bibliques, tel que la théologie et l'exégèse ancienne l'ont posé et ont tenté de le résoudre. Encore une fois, les détails techniques de cette exégèse seront laissés à l'appréciation des techniciens; seul son mouvement profond est en cause, car il définit le cheminement même de la foi qui, partant d'une *lettre* relative à l'économie périmée, en recherche le sens permanent dans l'économie définitive. Un premier chapitre est consacré aux appellations traditionnelles des sens bibliques. *Lettre* et *esprit*, on l'a vu plus haut, constituent une formulation paulinienne; *allégorie* également (*Gal.*, IV, 24); de même *type/figure*, dont le P. de Lubac a traité précédemment (p. 352) en nous mettant en garde contre une certaine conception récente de la « typologie » qui « ne dit rien par elle-même de l'opposition dialectique des deux Testaments ni des conditions de leur unité » (p. 353). De là l'équivalence du sens *spirituel* et de l'*allégorie* chrétienne entendue en un sens large; sous la lettre, c'est le *mystère* du Christ qui est ainsi mis à découvert, d'où l'appellation de sens *mystique*, qui équivaut aussi aux précédentes.

Cependant, revenant sur les diverses classifications des sens scripturaires au cours de ce chap. VI, le P. de Lubac souligne que les deux principales répondent à deux préoccupations différentes. L'une, tripartite, développe l'*allégorie* chrétienne en *tropologie* et en *anagogie* pour construire, sur le fondement de la lettre et de l'histoire, une doctrine *morale* débouchant dans la *contemplation* : préoccupation toute pratique de pédagogie spirituelle à base d'Écriture. L'autre, qui se cristallise dans la formule des « quatre sens », provient d'une préoccupation de théologien : sur le fondement de la lettre et de l'*histoire*, l'*allégorie* chrétienne constitue un premier niveau du sens spirituel, celui qui se rapporte à la présence du mystère du Christ dans l'histoire que nous vivons; un second niveau, qui n'est que l'actualisation et l'individualisation du premier en vue de la vie spirituelle des chrétiens, constitue la *tropologie*; le troisième, l'*anagogie*, concerne la consommation eschatologique du mystère du salut, qui est en même temps une réalité céleste déjà existante à l'heure actuelle. Ainsi le sens spirituel de l'Écriture est-il tout ensemble règle de foi (par l'allégorie), d'espérance (par l'anagogie) et de charité (par la tropologie). En même temps qu'une formulation des règles de l'exégèse, la doctrine des quatre sens fournit ainsi un cadre exhaustif à l'ensemble de la théologie chrétienne. Elle permet de classer et d'organiser de façon cohérente toutes les doctrines que chaque texte scripturaire peut suggérer à ses interprètes.

Les chapitres finaux du livre (VII à X) seront donc consacrés à examiner successivement chacun des quatre sens, ou mieux, chacune des quatre disciplines entre lesquelles se partage le travail des exégètes-théologiens : le fondement de l'histoire (chap. VII); l'allégorie, sens de la foi (chap. VIII); la tropologie mystique (chap. IX); anagogie et eschatologie (chap. X). En examinant « le fondement de l'histoire », on constate que, si le haut moyen âge n'a pas connu notre conception de l'histoire-science désintéressée qui regarde les faits « en spectateur », il n'a pas manqué de s'attacher à l'étude des faits bibliques où se réalise le mystère du salut; il en a même cherché l'intelligence profonde, la signification existentielle pour le lecteur actuel de l'Écriture. Techniquement, sa critique peut être déficiente; théologiquement, sa démarche de pensée est normative pour toute exégèse chrétienne. L'allégorie chrétienne est « le sens de la foi »; les théologiens qui la pratiquaient ne voulaient pas s'évader de l'histoire : « ils ont voulu montrer, avec les instruments dont ils disposaient, comment toute l'histoire biblique rend témoignage au Christ » (p. 522); ne retrouve-t-on pas là une préoccupation de l'exégèse moderne, désireuse de dépasser les catégories de pensée des historiens des religions pour étudier la théologie de l'Ancien Testament sous l'angle de son rapport au mystère du Christ (cf. par exemple O. Procksch, *Theologie des A. T.*, pp. 7 ss.)? Le but de l'allégorie est ainsi d'édifier, à partir des textes d'Écriture, l'édifice entier de la foi chrétienne. Parallèlement, la tropologie, soucieuse d'anthropologie chrétienne et de spiritualité, examine — toujours à partir de l'Écriture — l'actualisation du mystère du salut dans l'âme chrétienne (pp. 555 ss.); elle est déjà, peut-on dire, une exégèse « existentielle » dont saint Bernard nous donne l'exemple achevé. Quant à l'anagogie, elle oscille entre deux courants, axés sur ses deux dimensions : l'un qui pratique l'anagogie « verticale » et cherche à contempler, à partir de la lettre et de l'histoire, les réalités célestes (on reconnaît là l'influence, un peu ambiguë, du Pseudo-Denys); l'autre qui pratique l'anagogie « horizontale » et qui cherche dans l'Écriture un témoignage sur l'eschatologie, objet de l'espérance chrétienne (pp. 630 ss.). Redisons-le encore, dans tout cet examen, c'est l'exégèse de l'Ancien Testament qui est en cause presque seule. D'ailleurs, comme

le souligne en terminant le P. de Lubac, il ne saurait être question d'allégoriser l'enseignement apostolique, qui vise déjà directement les réalités du mystère du Christ avec ses trois dimensions : historique, intérieure et eschatologique (p. 668 à la fin).

Tel est le livre, dans son ensemble solidement charpenté. Il fait évidemment suite à celui que le P. de Lubac avait consacré à Origène : *Histoire et Esprit, l'intelligence de l'Écriture d'après Origène* (Paris, 1950). Il nous montre les constantes d'une tradition exégétique vécue dans la foi (cf. p. 659). Il serait dommage que les soucis professionnels de notre métier d'exégètes nous le fassent laisser à l'écart comme une étude sans intérêt pratique pour nous, portant sur une méthode dépassée. Dans la méthode, l'auteur ne veut en effet retenir que ce qu'il y a de permanent et de durable : l'objectif à atteindre finalement, et le cheminement de pensée qui permet de l'atteindre. Mais si l'étude de l'A. T. nous intéresse, n'est-ce pas exclusivement dans la perspective du mystère du Christ qui seul constitue l'objet de notre foi? Toute la critique n'est-elle pas ordonnée à l'opération finale par laquelle devient sensible à nos regards la présence du mystère dans l'Écriture et dans l'histoire qu'elle concerne? A quoi bon, autrement, tant d'efforts? Assurément, il y a aussi un aspect technique de l'exégèse. J'ai dit que le P. de Lubac l'a délibérément laissé de côté, nous renvoyant à des ouvrages classiques comme celui du P. Spicq. J'allais dire qu'il l'abandonne à nos critiques — à la seule condition que nous nous montrions équitables et que nous n'imputions pas à crime ce qui n'est qu'imperfection due aux limites d'une culture. Effectivement, quand après la lecture d'*Exégèse médiévale* on retourne à l'une ou l'autre des œuvres qui y sont exploitées (je songe aux commentaires allégoriques des Victorins, par exemple), on garde malgré tout une impression de dépaysement; mille exégèses de détail apparaissent gratuites, arbitraires... Le P. de Lubac n'aurait, je crois, aucune peine à nous voir délaisser ce « fatras » (comme il dit lui-même quelque part; cf. aussi p. 352), pourvu que, retenant la leçon d'ensemble, nous sachions situer notre pratique de l'exégèse dans la ligne profonde de la grande tradition.

Je crois en effet que nous avons un effort à faire sur ce point. Non qu'il faille déroger en quoi que ce soit aux exigences de la critique la plus rigoureuse. Mais, une fois mis en relief le sens littéral du texte vétéro-testamentaire (au sens où l'entend la critique), nous devons être persuadés que notre tâche n'est pas terminée. J'entends bien qu'une division du travail est souvent nécessaire dans un domaine où les spécialistes sont difficiles à former. Mais le problème du dépassement de ce sens « littéral », au sens le plus étroit du terme, est posé par le fait même que l'Évangile inclut un dépassement de la Loi. Notre exégèse de l'Ancien Testament doit se situer en théologie chrétienne; elle doit aboutir à faire percevoir la portée existentielle de la Parole de Dieu, non en général, mais pour moi, lecteur du XX^e^ siècle. Ces requêtes posent le problème de la méthode qui convient en « théologie de l'Ancien Testament ». Elles sont connexes à la question du « sens littéral plénier », que les théologiens agitent depuis deux décades. Je pense même qu'il n'y a pas de différence essentielle entre ce « sens littéral plénier » et le « sens spirituel » ou « sens mystique » des théologiens du haut moyen âge (sur ce point, la terminologie thomiste ne nous rend guère service, en faisant du sens « spirituel » le sens des « choses » de l'Écriture). Et naturellement, il y a un rapport étroit entre ce sens « spirituel/mystique » et la signification « figurative » (ou « typique ») des choses de l'Ancien Testament : il faut être sensible à la signification figurative

des choses pour qu'apparaisse le sens spirituel de l'Écriture, c'est-à-dire finalement le mystère même du Christ présent dans l'Ancien Testament sous des signes qui ne sont pas encore ceux de l'économie ecclésiale et sacramentaire, mais qui les précèdent à un niveau plus obscur et plus enveloppé — celui de l'économie préparatoire et pédagogique. Je me demande si, en pratiquant la critique biblique, nous sommes toujours assez attentifs à la portée de ces signes. Sans mélanger les disciplines (critique, théologie chrétienne et spiritualité), ne devrions-nous pas être plus empressés à les unir, ou du moins à favoriser leur union concrète dans le cadre de la théologie et de la pastorale? C'est à quoi le livre du P. de Lubac peut nous aider à réfléchir. Après avoir mis au point, pour aborder « le fondement de l'histoire », une méthode adéquate qui avait grandement besoin d'être perfectionnée, il nous faudra sans doute, à partir de là, donner maintenant plus de développement à l'étape ultérieure de l'interprétation : celle que le moyen âge envisageait dans le cadre pratique de la doctrine des quatre sens.

Paris. Pierre Grelot.

The Geographical and Topographical Texts of the Old Testament. *A Concise Commentary in XXXII Chapters*, par le Dr J. Simons, S. J. In-4° de xiv-613 pp. et 10 cartes. Leiden E. J. Brill, 1959.

Depuis le début de sa carrière, le R. P. Simons a caressé l'idéal de servir la Palestinologie par des ouvrages d'ensemble traitant de façon systématique et quasi exhaustive des sujets importants. Ainsi, il édita en 1937 son « Manuel pour l'étude des listes topographiques égyptiennes concernant l'Asie », qui fournissait aux étudiants de la topographie palestinienne toutes les données de ces listes jusqu'alors dispersées dans des publications diverses et difficiles à trouver. En 1952, apparut son livre sur « Jérusalem dans l'Ancien Testament » (cf. *RB.*, 1953, pp. 580-585), qui ne voulait être rien de moins qu'une « comprehensive synthesis » de toutes les données littéraires et archéologiques concernant la Jérusalem antique. L'ouvrage dont nous signalons ici la publication est issu du même désir, que la préface définit ainsi : « the desire to present a *complete survey* of the *entire* range of subjects and problems *in a single book*... » (C'est nous qui soulignons.) Le R. P. s'est proposé de mettre dans les mains des savants et des étudiants un « vademecum » qui servira à leur étude des nombreux textes de l'A. T. contenant des indications géographiques; il leur offre une discussion de tous les noms géographiques et topographiques qui se rencontrent depuis la Genèse jusqu'aux livres des Maccabées.

Aussi la partie la plus longue de l'ouvrage (Part III, pp. 211-425) s'intitule : « D'Abraham jusqu'à Simon le Maccabée ». On y commente sous un angle géographique tous les livres historiques de l'A.T., à partir du verset *Gen.* xi, 27, chaque nom de lieu recevant son paragraphe. Le premier chapitre (« l'histoire patriarchale ») commence donc par Ur des Chaldéens (*Gen.* xi, 28, § 338) et se termine sur Gorèn-ha-Atad et Abel-Miçraïm (*Gen.* l, 10 s., § 403). Dans les neuf chapitres ultérieurs (§§ 416-1225) on suit le texte de *Ex.-Nombres-Deut.*, de *Jos.* ii-xi, de *Juges* i, de *Juges* ii-xxi y compris *Ruth*, de *I Sam.*, de *II Sam.* et *I Rois* i-xi (avec les parallèles des *Chron.*), de *I Rois*, xii-xxii et *II Rois*, d'*Esdr.-Néh.* et enfin celui de *I* et *II Macc.* La plupart de ces chapitres sont suivis de notes et appendices, eux aussi divisés en paragraphes numérotés, sur des problèmes par-

ticuliers, p. ex. sur la Pentapole, sur l'épisode de Balaam, sur la province de Jehud, etc. De la même façon, l'A. commente les livres prophétiques, à partir de la mention de Jérusalem dans *Isaïe* I, 1 (§ 1226) jusqu'à celle du Horeb dans *Mal.* III, 22 (§ 1587). Ce chapitre, intitulé « le monde des prophètes » (suivi d'un appendice sur le poème géographique d'*Is.* X, 27 *b*-32), forme le début de la quatrième partie de l'ouvrage, qui porte le titre : « Chapitres supplémentaires ». On y trouve encore un commentaire sur les livres d'*Esther*, *Judith* et *Tobie* (ch. XXVI, §§ 1589-1630), des chapitres sur la confédération philistine, sur l'Arabie dans l'A.T., l'Égypte, la Syrie, l'Asie Mineure, sur Jérusalem dans l'A. T. (ne donnant que des références à l'ouvrage antérieur du R. P., qui profite de l'occasion pour demander sur ses théories le jugement d'un spécialiste « no less objective than competent » et qui les traite « with purely businesslike considerations »), et enfin une note sur les noms géographiques qui se rencontrent dans les livres didactiques (§§ 1708-1710).

Ces parties III et IV sont précédées d'un commentaire sur le texte le plus explicitement géographique de l'A. T., *Jos.* XIII-XXI, avec ses parallèles en *Nombr.*, *Deut.* et *Chron.* Avec ses douze chapitres, il constitue la deuxième partie de l'ouvrage, intitulée « La division de la Terre promise » (§§ 295-337). Une espèce d'introduction à cette partie II est fournie par un chapitre sur les textes qui parlent des limites de la Terre promise, tant les textes « prometteurs » (comme *Nombr.* XXXIV et *Ex.* XLVII) que les textes « affirmatifs » (comme *Jos.* XI, 17), l'expression « de Dan à Beersheba », etc. Ce chapitre, relativement bref (pp. 94-105, §§ 271-294) clôt la Partie I de l'ouvrage, « l'Arrière-fond géographique de l'A. T. », dont le premier chapitre, sous le titre « le monde biblique », traite dans l'ordre de l'alphabet, 270 noms géographiques en autant de paragraphes (pp. 1-91, §§ 1-270). L'A. a logé dans ce premier chapitre certains noms qu'on rencontre à travers tout l'A. T., comme la montagne d'Ephraïm, le Jourdain et sa vallée, la Shéphéla, Assur, etc., ainsi que quelques dénominations extra-bibliques, comme Méditerranée, Mer Rouge, Mer Morte, qui lui permettent de traiter ensemble les différentes désignations bibliques. Ensuite y sont incorporés des noms ethnographiques en tant qu'ils comportent une connotation géographique, tels que Amorites, Hittites, Jébuséens, etc. Enfin la liste contient les éléments dont se compose la « Table des Nations » de *Gen.* X; ayant étudié ailleurs cette pièce éminemment géographique (*OTS.*, X, 1954, pp. 155-184, en anglais), le R. P. s'est cru dispensé d'y consacrer un chapitre spécial dans le présent ouvrage.

A la fin du volume on trouve une enveloppe contenant quatorze feuilles pliées de formats divers. Ce sont les cartes, imprimées en noir. Celle de la Cisjordanie (sur trois feuilles, et une quatrième en grande échelle des environs de Jérusalem) comme celle de la Transjordanie (elle aussi sur trois feuilles) sont particulièrement détaillées. Elles portent les courbes de niveau de 300 et de 600 m, les principaux wadis en pointillé et des centaines de points noirs, indiquant tous les sites mentionnés dans l'ouvrage. Ces points sont pourvus, soit du seul nom biblique, quand le R. P. considère la localisation comme certaine, soit du nom arabe suivi d'un nom biblique (souvent accompagné d'un point d'interrogation), soit seulement du nom arabe, soit d'un chiffre qui renvoie à la légende. C'est le cas pour la feuille de la Cisjordanie centrale où la densité des points noirs a empêché d'y ajouter des noms. En vue de références précises, toutes les cartes sont divisées en échiquier. Mais dans le texte de son ouvrage, l'A. ne renvoie jamais à ses cartes (sauf à la p. 232, n. 203, pour éclaicir une situation). C'est dans les deux Index, le pre-

mier des noms bibliques, le second des noms extra-bibliques, que l'on trouve derrière chaque nom les références aux numéros et aux carrés des cartes.

Cet aperçu rapide montre que l'ouvrage se soustrait par sa structure même à un compte rendu détaillé. Car sa plus grande partie consiste en un commentaire géographique suivi sur les livres bibliques et on ne commente pas un commentaire, pas plus qu'une encyclopédie. Il n'y a que quelques remarques générales à faire au sujet d'un livre qui a visé à l'exhaustivité absolue et qui semble l'avoir atteinte. Tout d'abord, on est frappé par la vaste érudition de l'A. Quoiqu'il ne donne que peu de références bibliographiques (« Des références bibliographiques qu'on peut facilement trouver dans les manuels courants, sont généralement omises », p. XIII), il se montre au courant de toutes les discussions et de la littérature récente. P. ex. il se sert, comme il dit à la p. XII, de l'étude de Schwarzenbach sur la terminologie géographique de l'A. T., dont il cite avec approbation une remarque à propos de *Soph.* II, 9 (§ 1557). Mais de pareilles citations explicites sont assez rares, et il y a bien des endroits où l'on se demande pour quelles raisons l'A. rejette telle ou telle suggestion, p. ex. celle de Driver à propos de *Jer.* XLVII, 5 (§ 1362). Travaillant depuis plus de trente ans la Palestinologie, le R. P. Simons tient évidemment à certaines opinions qui lui sont devenues chères. Ainsi il garde sa préférence pour une Pentapole au nord de la Mer Morte (cf. son ouvrage *Opgravingen in Palestina*, Roermond, 1935, pp. 125-143); il refuse toujours d'accepter la localisation de Aï à *et-Tell* (cf. p. ex. *JEOL.*, IX, 1944, pp. 157-162). D'autre part il se montre assez sévère contre certaines théories récentes, p. ex. celles de Eissfeldt et de Cazelles au sujet de la route de l'Exode (p. 235), ou celle de Yadin à propos de Succoth (p. 340 s.). Ce qui ne veut pas dire que le R. P. suive partout des sentiers battus par lui-même ou par d'autres. On rencontre bon nombre de solutions nouvelles. Ne citons dans le domaine des identifications que deux exemples : il propose de localiser Shamir, la patrie du petit juge Tola (*Jug.* x, 1) à *hirbet es-sumarā*, 11 km au sud de Sichem (§ 586; on regrette que le R. P. ne semble pas avoir eu l'occasion de faire lui-même l'inventaire archéologique de cette ruine ou d'y envoyer un de ses confrères de l'Institut Biblique); pour Magbish (*Esdr.* II, 30) il propose *hirbet qanān mugheimis*, 2 km à l'ouest d'Élam du verset suivant dont la localisation est sûre (§ 1025). Plus fréquentes sont les nouvelles suggestions relevant de la critique textuelle. En *II Sam.* XIII, 34, p. ex., l'A. défend le TM (la sentinelle regarda *derrière lui*) contre les conjectures Horonaïm et Bahurim à la base de la LXX (§ 776, où l'on rencontre, dans une citation en hébreu, une des rarissimes fautes d'impression). D'autre part il ne suit pas le TM en *II Rois*, IX, 27, où il propose de lire avec la LXX « la vallée » (Γαι) au lieu de Gur (§ 916-8). Ces exemples, qu'on pourrait multiplier, montrent bien qu'il ne sera plus possible d'écrire un commentaire sur un des livres historiques ou prophétiques de l'A. T. sans avoir sous la main cet ouvrage, d'autant plus commode à consulter qu'il est lui-même, dans sa plus grande partie, un commentaire suivi de ces livres. Évidemment, un commentateur moderne donnera plus d'attention à la critique littéraire, ce qui dans certains cas le conduira à d'autres solutions que celles du R. P. Simons. On se demande, en effet, si celui-ci, en isolant les indications géographiques, accorde assez d'intérêt aux intentions et aux manœuvres littéraires des rédacteurs. Signalons, parmi les pages qui évoquent cette réflexion, l'appendice sur la campagne de Judas le Maccabée en Galaad (§ 1225, pp. 422-425). En adoptant la méthode d'un commentaire suivi, l'A. n'a pas pu éviter les répétitions. Ainsi p. ex. les lignes qui contiennent la localisation d'Adullam (§ 318, dans le

commentaire sur *Jos.* xv, 35) : on les retrouve encore trois autres fois, presque textuellement répétées (§ 697-8 à propos de *I Sam.* xxii, 1; § 802 à propos de *II Sam.* xxiii, 13; § 975 à propos de *I Chron.* xi, 7). Cependant l'A. a évité en partie cet inconvénient par sa division méticuleuse du texte entier en paragraphes numérotés (dont quelques-uns seulement sont encore « vacants »), grâce auxquels il renvoie d'un bout à l'autre de son ouvrage le lecteur, qui, avec l'aide des deux Index, finit par tout retrouver.

Ce livre remplira-t-il le rôle de « vade mecum » indispensable aux étudiants? La réponse est à l'avenir. A ceux qui l'ont acheté, on conseillera volontiers de garder l'ouvrage classique du P. Abel. Supposons un étudiant qui veuille s'informer au sujet de Bet-Shan. Il trouvera dans le premier Index de Simons des références à quatre paragraphes : le long § 324 (pp. 161-169, à propos des frontières d'Éphraïm et Manassé) ne fait qu'une simple mention de cette ville, tout à la fin; le § 874 (pp. 348-353, à propos des districts salomoniens) ne donne que son identification avec *tell el-ḥoṣn*; au § 1006 (à propos de la liste de Sheshonq) on n'en trouve encore qu'une simple mention, comme enfin dans le § 1632 (à propos des conquêtes philistines). Pour obtenir une véritable documentation sur ce site, l'étudiant n'aura qu'à recourir à la page concise mais si riche qu'y consacre le P. Abel dans sa deuxième partie s. v. Les savants commentateurs cependant mettront avec gratitude l'ouvrage du R. P. Simons parmi leurs instruments de travail indispensables; ils le manipuleront avec soin et respect : car la générosité du « Nederlands Instituut voor het Nabije Oosten » a édité avec un luxe réel cette étude, fruit de toute une vie de labeur.

Jérusalem. L. Grollenberg, O. P.

Le antiche divinità semitiche. Studi di J. Bottéro, M. J. Dahood, W. Caskel raccolti da Sabatino Moscati. In-8° de 148 pp. Rome, Université, Istituto di Studi Semitici. — Prix : br. 3 000 lires, 5 dol.; rel. 3 500 lires, 6 dol.

Les divinités sémitiques anciennes, tel est le sujet du recueil par lequel le *Centre d'Études Sémitiques*, récemment créé à l'Université de Rome, a inauguré sa série d'*Études sémitiques*. S. Moscati, à qui on est redevable de travaux suggestifs sur les premiers Sémites (1), a demandé à trois spécialistes, J. Bottéro, M. J. Dahood et W. Caskel, de présenter au *Centre* le résultat de leurs enquêtes dans leurs domaines respectifs : Mésopotamie, Syrie-Phénicie-Palestine et Arabie. Lui-même, en un chapitre de conclusions, trace les lignes de divergence et de convergence.

La tâche de J. Bottéro était neuve par les matériaux récents à mettre en œuvre et par le point de vue adopté : distinguer les divinités sémitiques de celles des Sumériens, et parmi les premières, ce qui est proto-sémitique et ce qui est dû à la sédentarisation. Le moment était particulièrement opportun, car des travaux comme ceux de I. J. Gelb (2) ont préparé largement la voie et attendaient d'être exploités. Grâce aux noms propres théophores collectés par Gelb, on peut esquisser le panthéon sémitique de l'époque antérieure à la suprématie des Accadiens sur les Sumériens (3), à un moment où les premiers n'étaient encore que très partiel-

(1) Cf. *RB.*, LXV, 1958, pp. 125 ss.

(2) Voir surtout *Old Akkadian Writing and Grammar*, Chicago, 1952, et *Glossary of Old Akkadian*, Chicago, 1957.

(3) J. Bottéro adopte pour la prise de pouvoir de Sargon I la date de 2300 en chiffres ronds (Gelb, *Old Akkadian*. p. 8 : an 2341; P. Van der Meer, *The Chronology of Ancient*

lement sédentarisés en Mésopotamie. C'est dire que les Proto-sémites commencent à nous être connus directement, et non seulement comme le point de rencontre des traits communs aux divers peuples sémitiques. Les dieux bien attestés ne sont pas nombreux. En tête vient *Il* ou *Ilum*. La forme sans désinence est moins fréquente que celle à désinence, mais écrite phonétiquement à l'aide du signe syllabique *il*, elle est caractéristique de l'époque présargonique. Il semble pourtant qu'elle se soit largement maintenue par la suite, l'idéogramme DINGIR (un signe en forme d'étoile) pouvant se lire *Il* aussi bien que *Ilum*. Cet idéogramme ne fait qu'une timide apparition dans les noms sémitiques présargoniques, mais s'imposera de plus en plus, pour devenir la notation presque exclusive de ce nom divin à l'époque amurrite (1). J. Bottéro signale aussi la graphie *É-lum* d'une liste sumérienne de dieux datée des environs de 2500 av. J.-C. (2). Nous avons là une attestation fort ancienne du nom divin à l'état isolé, c'est-à-dire en dehors des anthroponymes. On notera la prononciation de la première syllabe, qui suggère que même à haute époque *Il* et *El* étaient deux réalisations phonétiques également possibles. Rappelons que, pour Gelb, la forme sans désinence a toutes chances d'être la plus archaïque (*Old Akkadian.*, pp. 186 ss.).

J. Bottéro signale par ailleurs l'usage d'*ilum* comme nom commun, dans des anthroponymes comportant *-i-lí*, *mon dieu*. Mais il estime, après Lagrange (3), et plus récemment Murtonen (4), que cet usage est secondaire : « c'est parce que *Il*/*El* a été d'abord le nom d'un des plus grands et des plus notables d'entre les dieux qu'il a pu être utilisé ensuite pour noter le divin comme tel, par une sorte de syncrétisme inconscient dont nous trouvons d'autres exemples, et singulièrement en Mésopotamie » (p. 38). L'exemple allégué, celui d'*Ištar*, ne vaut que pour une époque plus récente, comme le reconnaît d'ailleurs l'auteur, et personnellement nous pensons que la question se pose autrement. L'hypothèse de *El* dieu unique des Sémites primitifs gagne en effet du terrain, et dès lors on peut penser que l'évolution sémantique ne s'est pas faite du nom propre au nom commun, ou inversement, mais d'un nom équivalant pratiquement à « Dieu », mot qui n'est ni un nom commun, ni un nom propre. Par nature, Dieu échappe à cette catégorie gramma-

Western Asia and Egypt, 2e éd. : an 2242). A cette période présargonique (2700-2300) succède la période sargonique (2300-2100), elle-même suivie d'une renaissance sumérienne (période dite d'Ur III, 2100-1800). Les Sémites reprennent définitivement le dessus avec la première dynastie babylonienne (1800-1600), qui marque, pour les Sémites mésopotamiens, la fin de la période de création (Bottéro, pp. 21 s.).

(1) Le *Glossaire* de Gelb ne s'étend pas à cette période : on consultera, pour Mari, le *Répertoire analytique des tomes I à V des Archives royales de Mari* (Paris, 1954), établi par J. Bottéro et A. Finet. Celui de Th. Bauer, *Die Ostkanaanäer*, Leipzig, 1926, reste indispensable.

(2) A. Deimel, *Schultexte aus Fara*, Leipzig, 1923, p. 5, cf. p. 11*; voir aussi Gelb, *Old Akkadian..*, p. 5 et *Glossary...*, p. 35 : graphie *elum* et *eli* dans les anthroponymes, dont l'un est présargonique; ceux-ci se référant presque sûrement à *ilum*, il doit en être de même pour le dieu *E-lum* de Fara. Cependant le R. P. Tournay attire notre attention sur la lecture de Deimel dans son *Pantheon Babylonicum*, n° 187 : ALIM = *Bêl*, écrit *e-lum* dans le dialecte sumérien *emesal*. Le sens de ALIM/*e-lum* est « honorable », *kabtu* en accadien, cf. Deimel, *Šumerisches Lexicon*, IV, 1, p. 60, n° 39 et *Šum.-Akk. Glossar*, p. 87, et le R. P. Tournay nous signale que c'est l'une des dénominations du grand dieu sumérien En-lil (K. Tallqvist, *Akkadische Götterepitheta*, p. 285). Par ailleurs, il ne pense pas que la seconde référence de J. Bottéro (*é-lum* sans déterminatif) vise une divinité.

(3) *Études sur les religions sémitiques*, Paris, 1905, p. 70 (mais cf. p. 78, où sa position est plus nuancée).

(4) *A Philological and Literary Treatise on the Old Testament Divine Names...*, Helsinki, 1952, pp. 27 ss. Les arguments de A. Murtonen ne nous paraissent pas décisifs.

ticale. Or l'étymologie la plus communément proposée pour *El* nous oriente dans la même direction. La racine 'WL désigne les êtres et les choses qui sont « en avant » et, dans le groupe nomade que formaient les premiers Sémites, le mot *el* a pu désigner le *chef* de la tribu, et par analogie l'unique divinité tutélaire (1). Dieu était *le premier* par excellence. En droit, il n'y a qu'un premier, mais en fait le contact des nomades avec les sédentaires polythéistes déclencha un double glissement sémantique : du nom *unique* au nom *commun* (les dieux) et du nom unique au nom *propre* (le dieu *El*) (2). On peut même se demander si les formes augmentatives *Ila*, *Ilâh*, et les pluriels de majesté *Elîm* et *Elôhîm* ne répondent pas, sur le plan linguistique, à la volonté de maintenir la personnalité très spéciale du Dieu ancestral. Chez les Sémites proches de leurs origines nomades, on constate en effet l'*association* d'idoles à Dieu, plutôt qu'un polythéisme le ravalant au niveau de ses associés (3).

Une déesse *Ilat*, parèdre de *Il*, n'est pas attestée à l'époque présargonique, car le curieux nom de *Iltasadum*, discuté par J. Bottéro, est susceptible de diverses interprétations, comme il le reconnaît lui-même (p. 40). Le cas de la divinité *Ištar* est plus complexe. Elle est connue par quelques rares anthroponymes et aussi par des inscriptions dédicatoires de Mari, de la fin de l'époque présargonique : dans les deux cas elle apparaît tantôt comme dieu, tantôt comme déesse (à Mari, on rencontre même la forme *Ešdarat*, qu'on retrouvera en Phénicie : *Astarté*). J. Bottéro estime avec raison qu'il s'agit déjà de la planète Vénus, dont le sexe aura varié selon les tribus (p. 41). La troisième divinité importante de ce panthéon primitif est *Sîn*, le dieu lunaire, et bien que l'étymologie de ce nom reste obscure, l'auteur pense qu'il est sémitique, car les Sumériens avaient leur propre dieu-lune, *Nannar*, et *Sîn* se retrouve même en Arabie du Sud (p. 46). Également sémitique est le dieu *Šamaš*, dont le nom est d'ailleurs clair *(soleil)*, mais les anthroponymes de frappe sémitique qui l'attestent « semblent apparaître surtout vers la fin de l'époque présargonique », et le nom divin y est toujours écrit à la sumérienne (ZU.EN ou EN.ZU, *maître de sagesse*) (p. 47). Enfin J. Bottéro range parmi les divinités « majeures » (p. 50) le dieu *Apsum*, c'est-à-dire « l'océan-circumterrestre » (p. 35), pour lequel il se rallie à une étymologie sémitique (cf. hébr. *apsê-reṣ*, *les confins de la terre*). Mais le caractère abstrait, et, partant, secondaire de cette divinité est obvie. L'auteur souligne d'ailleurs cette « tendance, propre aux Sémites, à conférer le caractère divin aux entités géographiques » (p. 60); elle nous vaut dès l'époque présargonique des divinités mineures telles que *Nârum*, *le Fleuve* (Euphrate) ou *Padan*, *la Route* (pp. 43 s.). Cette tendance s'étend

(1) Voir notre article : *Le nom divin El*, dans *Archiv Orientální*, XVII, 1949, nos 2-3, pp. 383 ss. Nous serions moins affirmatif aujourd'hui sur le rapport suggéré entre *singulatif* et *collectif*. Cependant le mot arabe *âl*, *tribu*, n'est-il pas en relation avec *el*, qui en hébreu a parfois le sens de *chef* (p. 384)? Et ne faudrait-il pas rattacher à ce mot *âl* le dieu présargonique *Alum?* On l'interprète généralement par l'accadien *alu*, *ville*, mot que J. Bottéro met en relation avec l'arabe *ahl*, tente, famille (p. 33; *ahl* peut fort bien être apparenté à *âl*, et *alu* accadien présente parfois le sens de *âl* arabe). Ainsi *El* entrerait encore davantage dans la série « familiale » du vocabulaire religieux des nomades, où il est qualifié de père, de frère, etc. (cf. *infra*).

(2) M.-J. Lagrange avait suggéré une solution analogue, mais quelque peu abstraite; cf. *Études sur les religions sémitiques*, p. 78, où il parle de « double virtualité » à propos du mot *El*.

(3) Cf. notre article *Abraham et l'histoire* dans *Abraham père des croyants*, Paris, 1952 (*Cahiers Sioniens*, V, 2, juin 1951), où nous essayons de montrer que l'associationisme qui caractérise l'Arabie à la veille de l'Islam se constate dès l'époque d'Abraham.

à tout le cosmos (p. 62), car on constate la vénération du *Feu* (le dieu *Išum*) et des astres (ainsi *Šibi*, les *Sept* étoiles des Pléiades), et peut-être aussi de l'*Ouragan*, sous le nom de *Addu (Hadad?)*, pp. 30 s. Toutes ces divinités sont peu attestées ou confinées à une aire restreinte (p. 50). Si l'on ajoute qu'*Ištar* et surtout *Šamaš* apparaissent à date relativement tardive (voir plus haut), il ne reste guère que *El* et *Sîn* à remonter aux origines du panthéon sémitique (p. 62). On devine l'importance de ce constat, surtout si l'on note que *El* n'a pu être identifié à un élément cosmique donné (cf. p. 62) et que son nom est synonyme de « divin », quel que soit le rapport entre *El/Il* et *ilum*, *dieu* (p. 38).

Nous nous sommes limité, dans cette recension de la belle étude de J. Bottéro, au problème essentiel que pose le dieu *El* et nous ferons de même à propos de celles que nous offrent le R. P. Dahood et W. Caskel. Le premier traite comme un tout les religions sémitiques d'Ugarit, de Phénicie, de Canaan, car le morcellement politique de cette région va de pair avec une réelle unité de civilisation, comme l'a bien montré Albright, cf. p. 69. M. J. Dahood a d'ailleurs mainte occasion de citer les nombreux travaux de l'éminent orientaliste.

Alors que les documents dont dispose J. Bottéro remontent jusqu'au milieu du troisième millénaire, les textes de Râs Shamra (Ugarit) nous ramènent à mille ans plus tard. Mais avec Albright, l'auteur pense que des poèmes mythologiques comme celui de Baal ont déjà pris forme au troisième millénaire (p. 71). Quoi qu'il en soit, les éléments anciens y sont nombreux, et en première ligne la figure de *El* : sa relégation par l'impétueux *Baal* au rôle de *deus otiosus* (p. 73) témoigne à elle seule de son rang dans le panthéon primitif. Mais les épithètes traditionnelles qu'il reçoit sont également éloquentes : *créateur des créatures*, *bienveillant et miséricordieux*. Avant les travaux de Gelb, on avait pu penser que *El* était une divinité spécifiquement ouest-sémitique. L'auteur montre quelque hésitation à abandonner cette vue désormais dépassée (pp. 74 s.), mais en conclusion (p. 93) il se montre plus ferme. Pour l'étymologie, il penche vers l'hypothèse d'Albright : *El* représente un participe de type statif (1), parallèle à hébr. *'ed*, *témoin*, de la racine 'WL, « être fort, être le chef » (p. 74). Cette explication rend compte de l'aspect apparemment bilittère du mot *El*, mais pour le sens il faut remarquer que, si les mots tirés par les diverses langues sémitiques de la racine 'WL se rangent bien sous la rubrique « être en avant », il n'en va pas de même pour celle de « force » (2). La seconde signification, pour *El* a pu s'associer très tôt à la première, mais la nuance ne doit pas être minimisée. On a reproché à cette idée de « priorité » d'être trop abstraite pour les Sémites primitifs (3). Personnellement nous le référons au cadre bien concret de la tribu et nous pensons que le sens premier de *'el* est *chef* (4). Quoi qu'il en soit, il ne faut pas

(1) Voir déjà M.-J. Lagrange, *Études sur les religions sémitiques*, p. 79, qui fait état d'une explication analogue de D. H. Müller (mais l'expression *neutro-passive* pour une forme comme *el* est à abandonner).

(2) Cf. M. H. Pope, *El in the Ugaritic Texts*, Leyde, 1955, pp. 16 s. L'auteur montre en particulier qu'on ne peut rien tirer de sûr de l'expression hébraïque *yeš lĕ' ēl yadî*. Mais son scepticisme sur la valeur de l'étymologie 'WL, *être en avant*, nous paraît excessive. Il a certes raison de s'élever contre la tendance à chercher partout une racine verbale (le trilittéralisme nous semble en effet au terme de l'évolution plutôt qu'à son origine), mais nous ne le suivons pas lorsqu'il dit : « le mot *ilu*, *'el* est simplement un mot primitif et comme tel ne peut être analysé » (p. 19). A moins d'être un cri, le mot a toujours quelque référence.

(3) A. Murtonen, *A Philological and Literary Treatise*, pp. 38 s.

(4) Voir plus haut.

minimiser le pouvoir d'abstraction d'une humanité qui avait déjà un long passé derrière elle, et la notion de priorité n'implique nullement une pensée proprement philosophique.

Dans les textes d'Ugarit, *El* a une épouse. C'est *Aṯirat*, l'*Ašerah* de la Bible, et elle est la mère des dieux, comme *El* en est le père. C'est plus spécialement la mère du jeune dieu *ʿAṯtar (Ištar)* qu'elle essaie de placer sur le trône de *Baal-Hadad*, le fils de *Dagan*, qui réside au sommet du Ṣaphôn. Mais *ʿAṯtar* constate qu'il est trop petit pour occuper le trône de *Baal* et il redescend sur terre (*mythe de Baal* IABi, 52-65, *ANET*, p. 140). Ce mythe montre qu'*Aṯirat* et son fils appartiennent au fonds ancien du panthéon cananéen; *Baal-Hadad*, qui n'est pas fils d'*El*, a pris, à une époque difficile à préciser, la première place (p. 88, cf. pp. 77-80 et W. Caskel, p. 102). Mais *Aṯirat* n'est pas pour autant une déesse proto-sémitique. En Mésopotamie, elle n'apparaît que sporadiquement à l'époque néobabylonienne (1), sous la forme *Ašratum* (confirmée à Ugarit, cf. p. 90), forme secondaire, tirée de *Ašar*, nom divin bien attesté par l'onomastique amurrite et même sargonique (2). *Aṯirat* est pourtant antérieure à la séparation entre Cananéens et Arabes du Sud, comme nous le verrons plus bas.

Quant à *ʿAṯtar*, M. J. Dahood maintient avec raison son caractère primitivement astral, contre la théorie de A. Caquot, qui pense qu'à l'origine il était un grand dieu céleste, dispensateur de la fertilité (pp. 88 s.). Le mythe cité plus haut semble en effet se référer à l'Étoile du Matin, qui essaie de gagner les hauteurs des cieux, mais est bientôt éclipsée par la lumière du Soleil levant. Par ailleurs l'auteur cite le texte d'Ugarit où *ʿAṯtart (Astarté)* « se couche », au sens astronomique (p. 86). Il rappelle l'identification de l'*Ištar* mésopotamienne avec DIL-BAT, la planète Vénus des Sumériens, et les épithètes qui font de l'*ʿAštar* sudarabique l'Étoile du Matin et celle du Soir (3). Malgré les aspects naturistes indéniables de son culte, *ʿAṯtar* semble bien être à l'origine comme encore à l'époque préislamite (sous le nom de *ʿUzzá*), une divinité stellaire. Vénus tout comme la Lune a une importante primordiale pour les nomades; une fois sédentarisés, les Sémites lui ont conservé une place de choix dans leur panthéon, mais lui ont attribué des fonctions en rapport avec leur activité agricole.

C'est en particulier le cas du *ʿAṯtar* de l'Arabie méridionale, le premier parmi les dieux sabéens et minéens, et vénéré dans tous les autres États, donc divinité supranationale (Caskel, p. 106). Vu le peu de relief qu'y garde le dieu *Il*, on peut se demander si ses prérogatives n'ont pas partiellement passé à *ʿAṯtar :* les épithètes « père de bonne grâce », « père de charité », etc., que J. H. Mordtmann et

(1) S. Moscati, p. 132, pense également que, si *Ašerah* est commune aux Sémites, elle n'appartient pas pour autant au panthéon primitif.

(2) I. J. Gelb, *Glossary*, p. 76. Voir aussi M. Noth, *Die israelitischen Personennamen im Rahmen der gemeinsemitischen Namengebung*, p. 131 (mais l'équivalence *Ašir/Ašur* n'est plus valable, cf. É. Dhorme, *Les religions de Babylonie et d'Assyrie* (dans *Mana*, II), p. 171). Il semble avoir pénétré dans le panthéon palmyrénien (*Ašar* ou *Ašaru*), cf. Ingholt et Starcky, dans D. Schlumberger, *La Palmyrène du Nord-Ouest*, p. 146.

(3) P. 85 et W. Caskel, p. 105. Pour plus de détails, A. Jamme, *Le Muséon*, 1947, p. 88. W. Caskel pense que *ʿAṯtar* a d'abord été une divinité masculine, et que la *ʿAṯtart* d'Ugarit est secondaire (p. 105). Pour M. J. Dahood, c'est une divinité androgyne (p. 87). S. Moscati penche pour une divinité d'abord masculine, et attribue le sexe féminin d'*Ištar* à son identification avec la déesse sumérienne *Inanna* (p. 125). Cela expliquerait en effet les hésitations qu'on note dans le panthéon archaïque (Bottéro, pp. 40 s.), et aussi la forme masculine du nom primitif.

G. Ryckmans attribuent à ce dernier (1), rappellent celles de *El* à Ugarit. Là, *El* avait été supplanté par *Baal-Hadad*, mais en Arabie c'est le jeune dieu de l'Étoile du Matin et du Soir qui hérite de son rang et de son rôle bénéfique (2). Il est nommé en tête des idoles d'*Adumatu* qu'Asarhaddon (680-669) restitue à Ḥazaël « roi des Arabes » (*ANET*, p. 291), sous le nom de *Atarsamaïm*, *ʿAṯtar-des-cieux*. W. Caskel estime que cette forme est araméenne et que les Arabes ont emprunté *ʿAṯtar* aux Araméens (pp. 100 et 102). En fait l'oasis de *Adumatu* (Dûmah, aujourd'hui el-Djôf) comportait alors une population mixte (cf. *RB.*, 1957, p. 212). Mais les autres divinités énumérées par le prisme paraissent, elles aussi, arabes, et peu après, Assurbanipal doit s'enfoncer très avant dans le désert pour défaire *les Isammê, du peuple (âlu) d'Atarsamaïm (ANET*, p. 299). Si la désinence du nom rappelle celle de *Baʿl-šamaïm*, dieu cananéen (p. 100), le *s* de *Atarsamaïm* est bien arabe. Quant à *Atar*, c'est une forme accadisée qu'on trouve peut-être dès l'époque de la première dynastie babylonienne (3). D'ailleurs le fait que dans les inscriptions sud-arabiques on ait habituellement l'orthographe *ʿAṯtar*, comme à Ugarit, exclut un emprunt tardif aux Araméens (p. 102, à propos d'*Aštar-Kamoš*, l'auteur hésite). Le même raisonnement vaut pour *Aṯirat*, pour laquelle Caskel suggère une origine septentrionale (p. 110). Des formes comme *Aṯirat* et *Warḫ* (p. 107) sont primitives et ne peuvent dériver de formes comme *Ašerah* ou *Yariḫ*, cette dernière déjà connue à Ugarit et sans doute en Mésopotamie à l'époque de la première dynastie babylonienne (4). Il est difficile de préciser à quel moment les Sémites se sont installés en Arabie du Sud, mais le panthéon qu'ils y apportaient était le leur depuis la fin du troisième millénaire, au moins pour des divinités comme *ʿAṯtar*, *Aṯirat* ou *Warḫ*.

Cela vaut à fortiori pour le dieu *Il*, rarement nommé à l'état isolé, mais très fréquent dans les noms propres (p. 112, cf. pp. 114 s. pour Dédan, Liḥyân et Thamûd qui représentent l'Arabie Centrale). Ces noms propres en *il* ou *ilâh* doivent être traités dans le cadre de l'onomastique sémitique, où ils sont d'autant plus fréquents que nous remontons plus haut dans l'histoire de chaque peuple. L'élément *il/ilâh* n'y est généralement pas nom commun (*le dieu* qu'un tel adore, c'est-à-dire *Sîn*,*ʿAṯtar* ou un autre). L'existence d'une telle masse d'anthroponymes ne s'explique que si *Il* y désigne la divinité de ce nom, attestée dès l'époque présargonique (5). Or W. Caskel semble considérer *Il* dans l'onomastique sud-

(1) Cf. A. Jamme, *Le Muséon*, 1947, pp. 89 s. La première, *ʾb-rḍw*, rappelle le nom divin *Ruḍâ/Arṣu*, qui s'applique presque sûrement à l'Étoile du Soir (cf. *Histoire des Religions*, sous la direction de M. Brillant et R. Aigrain, **4**, pp. 225 s., où nous résumons l'état de la question).

(2) Parmi les rares textes mentionnant *Il*, l'un nomme un « prêtre de *Il* et de *ʿAṯtar* » et un autre, un serviteur des mêmes dieux, cf. A. Jamme, *Le Muséon*, 1947, p. 114. Cette double mention ne serait-elle pas un écho de la relation entre *El* et *ʿAṯtar* dans le panthéon d'Ugarit, où le jeune dieu y est fils d'*Aṯirat*, l'épouse de *El?*

(3) Pour *Atar* babylonien voir A. Bottéro, p. 56; Th. Bauer, *Die Ostkanaanäer*, p. 71. A l'intérieur du monde arabe, on a d'ailleurs également l'orthographe *ʿtr (ʿattar)*, forme syncopée de *ʾʿtr* (A. Jamme, *Le Muséon*, 1947, p. 30).

(4) Sous la forme *araḫ* ou *eraḫ*, Th. Bauer, *op. cit.*, p. 76. A vrai dire W. Caskel ne donne aucune date pour ce qu'il incline à considérer comme des emprunts, mais on a l'impression qu'il ne remonterait pas au-delà de Nabonide et de son fameux séjour à Teima (cf. S. Moscati, p. 123).

(5) Ceci n'exclut pas l'usage postérieur de *il* comme nom commun désignant telle divinité particulière (cf. M. Noth, *Die israelitischen Personennamen*, pp. 94 ss.), mais dans la première couche onomastique de chaque peuple sémitique, cela reste exceptionnel (cf.

arabique comme un nom commun (p. 112) et, à propos des attestations de *Il* comme divinité individuelle, il se demande : « sont-ce là les restes d'un culte vraiment ancien de *Il* en Arabie méridionale, ou les témoignages d'un culte nouveau, venu par exemple d'Arabie septentrionale ? » (p. 113). La réponse nous paraît claire, et l'épithète de *très haut* (*t'ly*, cf. *'elyôn* de la Bible) que lui donnent plusieurs inscriptions (p. 112) convient tout à fait à l'antique *El*.

Le cas du dieu lunaire, qui sous des noms variés se retrouve chez les divers peuples sud-arabiques à titre de divinité nationale, nous permet une double constatation. D'abord le fait qu'au Ḥaḍramaut il porte le nom de *Sîn* (p. 107), confirme, s'il en est besoin, l'origine proto-sémitique de ce dieu. Secondement, ses noms de *'Amm*, *oncle*, *parent* et de *Wadd*, *ami*, dans les inscriptions qatabaniques et minéennes, le situent dans l'ambiance familiale qui caractérise la religion des nomades et répond à l'onomastique qui fait une grande part aux appellations de « père, mère, frère, sœur, oncle, gendre » appliquées aux dieux et de « fils, prêtre, favori, compagnon » etc., appliquées au fidèle qui porte leur nom (1). On sait que les épithètes de *père*, *frère*, *oncle* sont fréquemment données à la divinité, et tout spécialement à *El*, dans l'onomastique accadienne ancienne (2). A l'époque amurrite *'Amm* est un véritable nom divin (3), presque sûrement une appellation de *El*. Il semble donc que, chez les Arabes qatabaniques, il y ait eu identification entre *El* et le dieu lunaire (4). *Wadd* a également dû être d'abord une qualification de *El*.

Malheureusement, W. Caskel semble peu enclin à utiliser les données du panthéon sud-arabique à titre de témoin de la religion des Proto-sémites. Il minimise l'importance du nomadisme antique, qui a pu être grande même avant la domestication du chameau (5), et il adopte des dates beaucoup trop basses pour les peuplades de l'Arabie centrale, les Dédanites, Liḥyanites et Thamoudéens (6). Pour les inscriptions de l'Arabie méridionale, il fait sienne la chronologie de M^lle^ Pirenne, qui les fait débuter au v^e^ siècle avant notre ère, au lieu du VIII^e^. C'est créer un vide considérable entre le moment où a dû naître l'écriture sud-arabique et sa première utilisation (7).

Gelb, *Glossary*, pp. 26-36 : dans cette longue liste, il n'y a guère que les formes *ili*, *ilšu*, *mon dieu*, *son dieu*, à se référer à d'autres divinités). Le raisonnement de Noth sur la convergence de ces couches anciennes vers le dieu unique du groupe sémitique primitif garde toute sa force (pp. 92 s.). Mais la présence d'un dieu personnel *El* à Ugarit et à Mari (voir *RB.*, 1956, p. 278, note 5) invite à donner ce même caractère au dieu des premiers sémites. M. Noth, faute de disposer de ces attestations à l'époque, optait pour l'emploi appellatif de *el* (nom commun), mais comme il y voit *le dieu par excellence* (p. 93), la nuance est minime.

(1) G. Ryckmans, *Les religions arabes préislamiques*, p. 48; cf. W. Caskel, p. 108.

(2) Par ex. Gelb, *Glossary*, pp. 9-11 (*abum*) et 21-23 (*aḫum*); vue d'ensemble dans M. Noth, *Die israelitischen Personennamen...*, pp. 66-82.

(3) Th. Bauer, *Die Ostkanaanäer*, pp. 61, 73, 91; Bottéro et Finet, *Répertoire analytique...*, p. 162.

(4) M. Noth, *op. cit.*, p. 78.

(5) P. 104. Un ouvrage comme celui de J. R. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, Paris, 1957, cf. *RB*, 1958, p. 313, explique par les faits le rôle de réservoir humain qui est celui de la steppe semi-désertique.

(6) Voir la réfutation de A. Van den Branden, *Bibliotheca Orientalis*, XIV, 2 (mars 1957), pp. 95-97.

(7) Les orientalistes n'ont généralement pas accepté ce raccourcissement de la chronologie sud-arabique, A. Jamme, *BASOR*, février 1957, pp. 25-30; *La paléographie sud-arabe de J. Pirenne*, Washington, 1957; voir aussi *RSO*, 1959, pp. 127-136; A. Van den Branden, *A propos d'une nouvelle chronologie sud-arabe*, *Al-Machriq*, mai-juin 1959, pp. 378-393.

Dans l'ensemble, les études publiées par S. Moscati nous donnent cependant une vue claire de ce que l'histoire des religions peut affirmer de sûr ou de probable sur le panthéon des premiers Sémites. Il ne craint pas de citer, avec quelque réserve il est vrai, l'un des sous-titres des *Études sur les religions sémitiques* du Père Lagrange : « *El*, le dieu commun, primitif et très probablement unique des Sémites » (p. 122). Il rappelle que *El* n'est lié ni à un lieu, ni à une force naturelle (p. 121). Les grandes divinités astrales lui paraissent à juste titre secondaires (pp. 127 et 135). Il ajoute à ses propres réflexions celles du professeur Brelich, qui enseigne l'histoire des religions à l'université de Rome : les faits exposés sont conformes à ce que l'on sait par ailleurs de la religion des peuples de pasteurs nomades, et la divinisation des astres, avec ses hésitations sur le sexe de la divinité, ne lui paraît pas remonter aussi haut que le culte de *El;* les premiers Sémites ne devaient donc pas être polythéistes (pp. 135-140).

En systématisant peut-être un peu ces diverses vues, nous conclurons : les premiers Sémites adoraient le dieu suprême *El*, mais bientôt ils personnifièrent les grands astres, surtout la Lune et Vénus, si importants pour les nomades. Au Dieu personnel, ils associèrent ainsi des dieux-objets. Une troisième phase est marquée par le contact avec les sédentaires : ils adoptèrent leurs divinités, qui elles personnifiaient les forces de la nature.

Jérusalem. J. Starcky.

BULLETIN

Introduction à la Bible et Ouvrages généraux. — Le P. Karl Rahner, s.j., et le Professeur Heinrich Schlier viennent de lancer une collection de « Quaestiones disputatae » qui traiteront de problèmes actuellement discutés, non d'histoire des dogmes ou de la théologie, mais de théologie systématique, scolastique ou biblique. La première monographie, sur *l'Inspiration scripturaire*, reprend en le développant un article du P. Rahner paru dans la « Zeitschrift für katholische Theologie », LXXVIII, 1956, pp. 137-168 (1).

Une première partie relève les points que le P. Rahner estime mal expliqués par la notion d'Inspiration ordinairement reçue : comment Dieu peut être vraiment dit auteur littéraire, comment l'inspiré peut recevoir une illumination dans son esprit sans en avoir conscience, comment se représenter la révélation apostolique que d'aucuns croient nécessaire pour faire savoir à l'Église quels livres sont inspirés, comment concilier l'infaillibilité de l'Écriture et l'infaillibilité du magistère ecclésiastique sans tomber dans l'illusion de deux sources de la foi qui se juxtaposeraient et dont l'une, la Tradition, « ajouterait » à l'autre, l'Écriture. Vient ensuite, dans une deuxième partie, la thèse qui propose de concevoir l'Écriture comme un élément constitutif de l'Église, que Dieu a donc voulu du même vouloir qui a suscité et organisé l'Église primitive. Cette façon d'aborder le problème aide à résoudre les difficultés énumérées plus haut; c'est ce que montre la troisième partie.

1. Dieu est auteur de l'Écriture parce qu'il veut et fait écrire le Livre où s'exprime la foi de la Communauté de salut qu'il fonde; par un acte d'ordre historique et eschatologique qui s'insère dans le devenir humain, Dieu se rend responsable de ce livre tout comme l'homme inspiré, encore que de façon différente.

2. Quant à la conscience de l'inspiration, on distinguera : sans doute est-il superflu et peu probable que l'inspiré se sente mû précisément à écrire telle page, mais on ne peut lui refuser la conscience diffuse d'exprimer le message de la communauté de salut à laquelle il appartient.

3. L'Écriture étant née avec l'Église et dans son sein, celle-ci n'a pas besoin d'une révélation explicite d'un apôtre pour savoir quels sont ses livres inspirés; elle le perçoit par connaturalité et cette prise de conscience a pu se faire après la mort du dernier apôtre, comme le montre l'histoire du Canon. D'ailleurs cette « mort du dernier apôtre » doit être entendue de façon large comme exprimant la fin, difficile à déterminer avec précision, de l'époque apostolique.

4. Enfin il est clair que l'Écriture et le Magistère infaillible ne peuvent s'opposer, ni même se juxtaposer, puisque ce sont deux aspects, ou deux moments d'une même réalité surnaturelle qui est l'assurance pour le Peuple de Dieu d'avoir en son sein le dépôt de la Révélation divine.

Cette réaction originale d'un théologien distingué est intéressante. Je ne suis pas

(1) Karl Rahner, *Über die Schriftinspiration* (Quaestiones Disputatae, I). In-8° de 88 pp. Freiburg, Herder, 1958. — Prix : broché DM 5,20.

sûr qu'il ne durcit pas quelque peu la notion dite traditionnelle de l'Inspiration afin d'en montrer les faiblesses; du moins n'est-elle pas admise par tous telle qu'il la dépeint. Je me demande aussi si la notion qu'il lui substitue est vraiment suffisante et ne frôle pas par moments « l'approbation subséquente »; ceci du moins pour l'inspiration de l'Ancien Testament, dont il ne peut rendre compte sans un embarras visible (pp. 58-62). Mais l'apport positif de sa thèse est à retenir : il est excellent de replacer le Livre Saint, et l'intervention charismatique dont il découle, dans l'histoire vivante de la Révélation et du Peuple de Dieu qui la reçoit. Cette vue concrète et dynamique dissipe bien des équivoques, en particulier sur les deux derniers points que touche le P. Rahner : le critère de l'inspiration et les relations entre Écriture et Tradition. Il est seulement dommage que l'expression de la pensée soit laborieuse et difficile, surtout pour un lecteur non allemand, et aussi pour qui n'est pas versé dans un langage théologique spécialisé. On ne peut reprocher au P. Rahner de s'être placé délibérément sur le plan de la dogmatique, non de la théologie biblique (p. 16). Mais il ne sera pas lumineux pour tous de lire, par exemple, que Dieu a voulu et créé l'Église primitive « mit absolutem, formal prädefinierendem heilsgeschichtlichem und eschatologischem Willen » (p. 58).

[P. Benoit.]

L'ouvrage de Otto Samuel, Pastor emeritus luthérien à New York, sur les « concepts de révélation religieux et non religieux » (1), est dans l'ensemble un effort de *méthodologie théologique* pour respecter la transcendance du mystère divin tout en l'exprimant selon des catégories de pensée humaine. La théologie doit se servir de la philosophie, mais non se soumettre à elle. En fait elle est trop souvent victime d'une ontologie de dimensions humaines qui la fausse. Aussi le Pasteur Samuel préconise-t-il une « Méontologie » (néologisme créé par addition de la négation μή) mieux proportionnée à la « holistische Offenbarung » (révélation qui englobe à la fois Dieu et l'Univers) parce qu'elle garde le sens du mystère, en distinguant par exemple le X de la chose-en-soi kantienne en X1 plein de contradictions et d'impossibilités et en X2 méontique, ou encore en superposant au Y1 du temps humain dans sa fluidité changeante le Y2 temps en soi, dans sa spécificité incompréhensible mais réelle. On songe à la *via negationis* de la théologie scolastique, au *Nada* mystique de Jean de la Croix, à la *Geschichte* distinguée de l'*Historie* par Bultmann et d'autres. Après avoir été formulés dans une Première Partie (« Le grand drame de la Transcendance », pp. 9-60), ces principes sont appliqués dans une Deuxième (pp. 63-239) aux divers mystères du christianisme : Trinité, christologie, naissance virginale, résurrection, foi, prédestination, création, justification, baptême et cène, etc. Karl Barth est très souvent cité, avec faveur mais aussi discussion. Bultmann est également pris à partie, surtout à propos de l'*Entmythologisierung*. Une Troisième Partie offre une discussion ontologique avec Kant (pp. 243-357). Cet ouvrage traite avant tout de méthodologie dogmatique, mais il s'appuie toujours sur le donné biblique, ce qui donne lieu à des développements sur la Pentecôte, le plan et le symbolisme de l'Apocalypse, le Quatrième Évangile, le Paulinisme, tout cela envisagé du point de vue « méontologique ». L'expression

(1) Otto Samuel, *Die religiösen und nichtreligiösen Offenbarungsbegriffe*. Eine meontologische Untersuchung der holistischen Offenbarung. (Theologische Forschung, hsg. H.-W. Bartsch; n° 16.) In-8° de 368 pp. Hamburg-Bergstedt, Herbert Reich, Evangelischer Verlag, 1958. — Prix : br. DM 18.

laborieuse, trop chargée de termes lourds et de néologismes (par ex. « meontisch-meontologisch-pleromatisch », p. 119, « das Natur-Kultur-Geschichts-Offenbarungs-Ganze, » p. 91) ne facilite pas l'accès d'une pensée volontiers abstruse, surtout pour qui n'est pas familier avec une certaine problématique allemande. Mais on pressent des richesses dont feront leur profit ceux qui auront le temps et la capacité de scruter ces pages compactes. [P. B.]

Beaucoup de laïcs, même certains prêtres formés aux méthodes anciennes, sont scandalisés par les positions critiques proposées maintenant assez couramment par les exégètes catholiques. C'est pour les rassurer que Luis Alonso Schökel vient d'écrire un excellent petit livre : *L'homme d'aujourd'hui devant la Bible* (1). La première partie, historique, retrace les vicissitudes de l'exégèse depuis le XVI^e^ siècle : escarmouches lors de la crise protestante, crise provoquée par le rationalisme et positions de repli de l'église catholique, crise au sein de l'église catholique entre partisans et opposants de l'utilisation des méthodes critiques, apaisement de ces dernières années, catholiques et protestants se livrant à une étude beaucoup plus irénique de la Bible, permettant souvent une collaboration féconde. Les deux autres parties exposent la nécessité et les méthodes d'une saine critique, laquelle ne consiste pas à tout démolir, mais simplement à « discerner » : critique textuelle, critique littéraire, critique historique. Ce livre ne prétend pas résoudre tous les problèmes de la Bible, mais simplement donner aux catholiques peu avertis des problèmes bibliques l'occasion de s'ouvrir afin de pouvoir accueillir sans se scandaliser les solutions proposées par une saine critique. Bien informé, l'auteur a su écrire un livre alerte, parsemé d'anecdotes qui en rendent la lecture agréable. Nul doute qu'il n'atteigne facilement le but qu'il s'est proposé.

[M.-É. Boismard]

Dans un discours inaugural à l'Université de Berne, le professeur A.E. Rüthy traite des *problèmes de la traduction de la Bible* (2). Saisir le sens des mots n'est pas toujours chose facile ; il faut tenir compte des variations sémantiques, en fonction de la phrase et du contexte. Le passage d'une langue ancienne à une langue moderne non sémitique complique encore le travail. Les paronomases, jeux étymologiques, idiotismes défient toute traduction, sans parler de notions originales comme *ḥesed*. Du littéralisme d'un Aquila à la paraphrase d'un Luther, il y a place pour bien des options. Consolons-nous en pensant qu'une traduction n'est pas faite pour tenir lieu de l'original, mais plutôt pour donner envie d'y aller voir. Il s'agit en effet de faire passer le lecteur de sa langue habituelle dans une autre langue. Toute traduction doit d'abord respecter les valeurs de langage de l'original. En attirant l'attention sur les grandes difficultés d'une bonne traduction de la Bible, le professeur Rüthy nous invite à ne jamais nous reposer et à reprendre incessamment ce qui sera toujours un essai, une approximation.

[R. Tournay.]

(1) Luis Alonso Schökel, *El Hombre de hoy ante la Biblia* (Colección Remanso, I, 5). In-12 de 146 pp. Barcelona, Juan Flors, 1959.

(2) A. E. Rüthy, *Probleme der Bibelübersetzung* (Berner Rektoratsreden). In-8° de 26 pp. Bern, Verlag Paul Haupt, 1959.-Prix : 2,50 fr. s.

Un fascicule de l'encyclopédie « Je sais — Je crois » est consacré aux *langues sacrées* (1). Le P. Paul Auvray y présente en une cinquantaine de pages l'hébreu et l'araméen bibliques. Clair et précis, les qualités pédagogiques de ce bref exposé le rendent aussi accessible aux non-initiés que profitable à ceux qui le sont plus ou moins. (P. 54, il faut sans doute lire « un succès... retentissant » plutôt que « ralentissant »). La seconde partie, le grec (pp. 63-97), est due à M. Pierre Poulain. Caractéristiques de la Koiné, importance des LXX (on signale la question théologique de son inspiration), et, pour le NT, les principaux problèmes littéraires étudiés par l'exégèse contemporaine, sont rapidement passés en revue. La dernière partie comprend une présentation du latin chrétien par M. Albert Blaise. Cet exposé est en soi d'un incontestable intérêt. Pourtant il peut paraître étrange de voir ici apparaître le latin. Ce n'est pas une langue biblique, au titre des précédentes. C'est une langue de traduction, devenue de grande importance dans la tradition de l'Église en Occident; les quelques pages consacrées par M. Poulain au grec, « langue de l'Église », ont bien amorcé le passage d'un plan à l'autre, et ce passage en lui-même est un lieu d'études fort important pour la théologie. Mais alors il est dommage que le latin figure seul ici : les autres langues de traduction de la Bible, qui ont eu elles aussi un développement liturgique et patristique, auraient mérité une mention au moins. Bien sûr, c'est l'importance du latin dans la tradition occidentale qui a déterminé ici le choix; pourtant, puisqu'il est exclusif, ne risque-t-il pas de donner l'impression que le catholicisme s'identifie à sa forme latine? Cette réserve faite, l'ensemble de ce fascicule est intéressant et sera utile.

[J. M.-D. Prignaud]

Emilio Gabba a publié un choix d'*Inscriptions grecques et latines pour l'étude de la Bible* (2). L'introduction expose clairement le but et les limites de cette entreprise, et aussi son intérêt. On a suivi autant que possible un ordre chronologique; les livres bibliques intéressés sont *I* et *II Maccabées* pour l'A.T., et le N.T. (spécialement les *Actes*); un index des références scripturaires permet une bonne utilisation du recueil. Il ne s'agit pas d'un ouvrage technique d'épigraphie : la présentation est le plus souvent continue (mais le passage à la ligne est toujours indiqué) et il y a dix reproductions photographiques pour trente-cinq inscriptions présentées. Le commentaire est surtout historique, s'attachant à expliquer l'intérêt de chaque texte pour l'étude de la Bible; mais les discussions épigraphiques sont données quand c'est indispensable. Habituellement deux ou trois pages sont consacrées à chaque inscription : on donne d'abord le texte, avec références aux recueils ou publications, puis vient le commentaire, suivi d'une traduction italienne du texte, enfin une bibliographie spécifique. Dans quelques cas plus discutés ou plus importants, le commentaire s'étend davantage et donne un status quaestionis (p. ex. recensement de Quirinius, pp. 52-61). Il s'agit d'un choix, et l'auteur reconnaît volontiers qu'on pourra le discuter. Mais tel quel, cet ouvrage clair et bien présenté fournit aux étudiants un premier contact avec une source historique importante et les invite utilement à poursuivre l'étude.

[J. M.-D. P.]

(1) P. Auvray, P. Poulain, A. Blaise, *Les langues sacrées* (Coll. Je sais-Je crois, XI, 115), Paris, Fayard, 144 p.

(2) Emilio Gabba, *Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia* (Sintesi dell'Oriente e della Bibbia. Monografie dirette da Giovanni Rinaldi. 3). In-8° de 126 p., 10 photographies. Torino, Marietti, 1958. — Prix : 880 lires.

La publication du volume XXIX de l'*Hebrew Union College Annual* (1) a été subventionnée par le *Neumann Memorial Publication Fund* légué par Sidney Neumann à cette Institution, et doit commémorer le souvenir des parents du donateur : Abraham et Emma Neumann. Voici un bref résumé des articles qu'il renferme. J. Morgenstern, *The Message of Deutero-Isaiah in its Sequential Unfolding* (pp. 1-67, *à suivre*). L'auteur anonyme du Deutéro-Isaïe serait le fils, né vers 595, d'un Juif déporté à Babylone après la prise de Jérusalem (2). Disciple spirituel d'Ézéchiel, son activité prophétique se place approximativement entre 539 et 535 et les chapitres xl-xlviii qui nous ont conservé ses oracles seraient à lire dans l'ordre inverse de celui où ils figurent dans la Bible, xlviii ayant été prononcé en premier lieu et xl étant le plus récent. Cet ordre rétrograde donnerait un développement plus logique de la doctrine. Le prophète cesse brusquement son activité peu après 535. Peut-être mourut-il de mort naturelle. Peut-être aussi la légende qui fait périr Isaïe de mort violente s'applique-t-elle à lui, car rien, dans le texte sacré, ne donne à penser que le véritable Isaïe ait terminé tragiquement sa carrière. Le Deutéro-Isaïe aurait fini ses jours victime de la fraction des Juifs qui préféraient le séjour de Babylone à celui de la Palestine où ses exhortations continuelles de la part de Yahvé les incitaient à retourner, et laissant inachevée sa doctrine sur le Serviteur de Yahvé, qui est le peuple juif. — William W. Hallo, *Contributions to Neo-Sumerian* (pp. 69-108). Publication (copie, transcription, traduction et commentaire) de tablettes écrites en sumérien, datant du dernier quart du troisième millénaire (3), provenant de Dréhem (anc. *Nippur*) et de Djoha (anc. *Umma*) et conservées au Musée de l'Hebrew Union College. Il s'agit d'entrées et de sorties de têtes de petit et de gros bétail destinées à la table royale ou aux sacrifices offerts dans les temples de Nippur, Ur et autres centres religieux de l'empire; de paiements de rations; de listes d'outils ou de journées de travail; de produits manufacturés (sandales, vêtements); de matières premières (laine) et de grain (orge). Des *Indices* sont consacrés aux noms des villes, des cours d'eau, des champs, des mois et des personnes ainsi qu'aux dates mentionnées dans les tablettes. — Matitiahu Tsevat, *Alalahhiana* (pp. 109-134). Une première étude, plus technique, est faite de commentaires et de notes (transcriptions et traductions nouvelles) sur les textes d'Alalakh (l'actuel *Atchana*). La deuxième est plutôt destinée aux biblistes et à ceux qu'intéresse la philologie sémitique. Idrimi 95 (4) : « Puissent (les dieux) mesurer son pays au cordeau ». La malédiction d'Idrimi contre ceux qui toucheront à son inscription a pour parallèle *Am.*, vii, 17 ; *Mic.*, ii 4. — Dans 3 : 19, 22, 28, 34 le mot *mištannu* a le sens d' « équivalent », « substitut » et aurait son répondant dans משנה de *Deut.*, xv, 18 et *Jer.*, xvi, 18 où il faudrait le traduire par : « égal », *quid pro quo* et non par « double » (5). — 51 : 6; *256 : 15;* 257 : 17 : *Deut.*, xvi, 9 donne comme point de départ du comput pour la fête des semaines « quand la faucille est mise au blé (encore sur pied) ». L'expression avait été rapprochée de l'assyrien *ṣibit niggallim* « saisir la faucille ». On rencontre à Alalakh et à Eshnunna

(1) *Hebrew Union College Annual*, XXIX. In-4° de 377-9 pp., suivi de l'*Index* des vol. I à XXVIII. Cincinnati, 1958.

(2) Ou en Palestine et emmené très jeune en captivité.

(3) Fin du règne de Šulgi, règne d'AMAR-Sin et débuts du règne de Su-Sin.

(4) Les références indiquent les tablettes sans égard à leur lieu de publication. Sidney Smith, *The Statue of Idri-Mi*. D. J. Wiseman, *The Alalakh Tablets*, 1953; Id., *Supplementary Copies of Alalakh Tablets*, 1954.

(5) Il resterait à envisager *Is.*, iv, 2 et *Eccli.*, xxvi, 1.

un mois de ce nom (*araḫ ni-ga-lim*). — *55 : 27 ; *56 : 36, 40 : 10.000 se prononçait *ribbat* (ou *ribbāt?*). *Ribbô* hébreu n'est donc pas nécessairement un aramaïsme. — 226 : 3, 13 s. וראל/ועד השׁרשׁה לא בא de *II Sam.*, XXIII, 19, 23 ; *I Chron.*, XI, 21, 25 signifierait non pas : « il n'égala pas les Trois » mais : « Abishaï (ou : Benayahu) n'était pas inclus (dans les Trente) ». — 227 : 13 : Le mot יצוע « couche » doit probablement être vocalisé יְצוֹעַ. — *254 : 11, 17 : La distribution d'orge destinée à la nourriture de gazelles montre qu'on faisait l'élevage de ces animaux. Il en allait de même sans doute en Palestine au temps de Salomon puisqu'elles figurent dans la taxe imposée par ce monarque (*I Reg.*, v, 3). — 401 : La Bible mentionne le sicle et le sicle du sanctuaire. Les modernes ont rejeté la proportion 1 : 2 donnée par le Talmud. Le document d'Alalakh montre que la même proportion 1 : 2 se rencontre dans le même lieu, au même temps et, comme ici, dans le même document. — La locution ישׁב על כסא « être assis sur un siège », ישׁב ב « habiter dans (un pays ». — Mary P. Gray, *The Ḫâbirū-Hebrew Problem in the Light of the Source Material Available at Present* (pp. 135-202). Reprend, à l'aide des documents rassemblés par J. Bottéro et M. Greenberg le problème des *Ḫâbirū* et de leurs relations avec les Hébreux. Dans leur contexte historique *Ḫâbirū* et *'Ibrîm* doivent être considérés comme des groupes ou des individus déjà existant ou surgissant dans tout le Proche Orient au cours du II^e^ millénaire. Les deux mots dériveraient d'une même racine עבר « traverser ». *Ḫâbirū* et *'Ibrîm* auraient en commun d'avoir « traversé une frontière », d'avoir quitté leur pays et d'avoir dû accepter les emplois qui leur étaient offerts, d'où le sens de « serviteur » attaché parfois à ce mot. Le terme de SA-GAS qui les désigne parfois peut signifier « tueur » *(šaggâšum)* et faire allusion à leur engagement comme mercenaires dans différentes armées. A la période inter-testamentaire le mot *'Ibrîm* en vint à désigner la nation juive et sa langue. Le sens du mot ayant été perdu de vue et Abraham étant qualifié de *'ibrî* dans la Genèse, cet apparent gentilice fut adopté pour désigner les Juifs (1). — Jonas C. Greenfield, *Lexicographical Notes I* (pp. 203-228). L'hébreu mishnique a été négligé dans la lexicographie de l'hébreu biblique. L'A. y fait appel, à côté des autres langues sémitiques, pour préciser le sens de certaines racines de l'hébreu biblique. געש à l'origine « avoir des nausées, vomir » (*Jer.*, XXV, 16) ; cf. la suite des verbes dans *Ps.*, XVIII, 8. — Sous דלף il faudrait distinguer une double racine : 1. « être agité, troublé » (*Eccl.*, X, 18 ; *Ps.*, CXIX, 28) ; 2. « fuir, échapper » (eau) : substantif *dlf* et verbe (*Job.* XVI, 20). — טורר, « chasser » : Le sens de « couler continuellement » (*Prov.*, XIX, 13 ; XXVII, 15) est appuyé par l'hébreu mishnique. — להק : Il faudrait distinguer deux racines homonymes : 1. « adhérer, joindre » (*I Sam.*, XIX, 20) ; 2. « être âgé » (LXX, etc., de *Prov.*, XXX, 17). — נפל : L'accadien doit être ajouté à la liste des langues qui fournissent un parallèle à l'hébreu *nfl*, car *napulā* et *nuppulu* ont la même acception que *hippîl* : « démolir » (*II Sam.*, XX, 15) ; « mutiler, estropier » (*Ex.*, XXI, 27 ; *Num.*, V, 22). — Le mishnique פתח a deux sens : 1. « ouvrir un canal » ; 2. « détourner l'eau » et a pour répondant l'accadien *batāqum* (« couper » et significations connexes : cf. *Ez.*, XVI, 40). — קנט est une bonne racine sémitique. — שׁתע, « être effrayé » (*Is.*, XLI, 10 ; XLI, 23*d*). — Harry M. Orlinsky, *Studies in the Septuagint of the Book of Job* (ch. II) (pp. 229-271). Poursuivant ses recherches sur la LXX, l'A. étudie les procédés du

(1) Cf. R. de Vaux, recension de J. Bottéro et M. Greenberg, dans *RB.*, LXIII, 1956, pp. 261-267.

traducteur de Job, seul moyen de décider si le texte hébreu sous-jacent à la LXX différait de la Massore actuelle. Les résultats sont formulés en dix-neuf propositions appuyées chacune par l'analyse d'exemples. Il ressort de cet examen que le texte hébreu n'a pas été corrigé pour en éliminer les anthropomorphismes et que le caractère assez libre de la traduction lui ôte de sa valeur pour la critique textuelle. — Morton Smith, *The Description of the Essenes in Josephus and the Philosophumena* (pp. 273-313). Les Philosophoumena (P) attribués communément à Hippolyte de Rome contiennent, à la fin du livre IX, un exposé sur les sectes juives (Esséniens, Pharisiens, Sadducéens) qui a son parallèle dans Josèphe (J) (*Guerre*, II, 119-166). D'une étude littéraire minutieuse l'A. conclut à l'indépendance réciproque de P et J. Ils ont tous deux utilisé des traductions grecques d'un même texte (1), dans lequel ils ont interpolé des renseignements tirés d'autres sources et destinés à « christianiser » ou à « judaïser » (P), à « helléniser » (J) leur commun document. Celui-ci serait un morceau typique d'ethnographie grecque à la manière d'Hérodote, composé peut-être par un Gentil et pour des Gentils, dans l'une des grandes cités de la Pérée : Gérasa ou Philadelphie, moins probablement Pétra ou Damas. — Franz Landsberger, *A German Torah Ornamentation* (pp. 315-330). Description et histoire d'un plastron et de deux têtes destinés à orner une Torah, et conservés au Musée de l'Hebrew Union College. Ils ont été exécutés en 1828 par l'orfèvre G. Zeiller pour la synagogue de Munich inaugurée en 1826. — Walter J. Fischel, *Mulla Ibrahim Nathan (1816-1868) : Jewish Agent of the British during the first Anglo-Afghan War* (pp. 331-375). Biographie d'un Juif qui, en compagnie de son frère, rendit de signalés services (attestés par de nombreux certificats) à l'Angleterre en procurant des fonds, des informations et des renseignements aux officiers anglais envoyés en mission ou captifs à Caboul au cours de la guerre anglo-afghane. — Robert L. Katz, *A Psychoanalytic Comment on Job 3.25* (pp. 377-383). Recours à la psychanalyse pour élucider *Job*, III, 25. Job, nous dit l'A., souffre d'anxiété. Inquiet de son bonheur actuel et obsédé par la crainte des maux qui ne peuvent manquer de le suivre, il amène sur lui le malheur même qu'il redoute. — Raphaël Hallévy, *Élie le Thesbite* (en hébreu) (9 p.).

[B. Couroyer]

Introduction à l'Ancien Testament. — Destinée au public de langue anglaise l'*Introduction à l'A. T.* de N. Gottwald (2) se présente sous une forme très attrayante et pratique, mais non scolaire. Une trentaine de cartes, une cinquantaine d'illustrations, des tableaux récapitulatifs, un glossaire, une abondante bibliographie, un choix de textes orientaux accompagnent l'exposé, très dense mais clair, qui replace la littérature inspirée dans son cadre historique et géographique. Cette littérature nous conserve le souvenir d'une rencontre entre Dieu et Israël, rencontre préparatoire à la venue du Christ parmi les hommes. Nous ne pouvons ici résumer cette synthèse à la fois historique et littéraire, qui s'alimente aux travaux les plus récents. Voici quelques positions particulières de l'auteur. Le Sinaï se situerait dans la région de Cadès-Barné. L'origine la plus vraisemblable de la religion mosaïque serait à chercher chez les Madianites et les Qénites. Moïse aurait pratiqué l'hénothéisme ou monolatrie. Par ailleurs, la présentation des traditions

(1) Dont la généalogie est retracée p. 287.

(2) N. Gottwald, *A Light to the Nations. An Introduction to the Old Testament.* In-8° de XXIV-616 pp. New York, Harper & Brothers, 1959. — Prix : dol. 6,50.

du Pentateuque rejoint le schéma classique. Le signe de l'Emmanuel (qui serait un enfant d'Isaïe) est ambivalent, à la fois promesse et menace (cf. déjà *VT.*, VIII, 1958, pp. 36-47). Il est difficile de se prononcer sur l'authenticité des chapitres IX et XI d'*Isaïe*. Gomer, femme d'Osée, serait une hiérodule au service d'un sanctuaire de Baal. On peut admettre, à titre d'hypothèse de recherche, qu'Ézéchiel soit l'auteur d'une large partie de son livre et ait exercé son ministère à Babylone. La conception synthétique du Serviteur semble la meilleure, car le recours à la notion de la « personnalité corporative » donne des résultats positifs. Le *Cantique* serait une anthologie de poèmes lyriques, composés pour des cérémonies nuptiales : thèse fort contestable (cf. *VT.*, 1959, pp. 301 ss.). Certains détails seront à reviser. Ainsi H. Tadmor a montré que Samarie tomba entre les mains de Salmanazar V, et non de Sargon (cf. *JCS.*, XII, 1958, pp. 33-38). Ce n'est pas Sargon, mais Téglat-Phalasar III qui inaugura le système de transfert des populations vaincues. On aurait aimé plus de précisions à propos du psautier qui tient une si grande place dans la Bible. Les écrits postexiliques sont d'ailleurs traités assez rapidement. Il était difficile de ne jamais sacrifier l'histoire à la littérature, ou vice versa. Mais c'est un grand mérite que d'avoir essayé de replacer les écrits inspirés dans leur milieu vivant. Si l'on n'est pas d'accord avec l'auteur sur tel ou tel point particulier, on lui saura certainement gré d'avoir tenté une aussi vaste synthèse avec autant de modestie que d'érudition.

[R. T.]

Dans son étude sur le *texte hexaplaire d'Origène*, Ilmari Soisalon-Soininen étudie les additions marquées d'un astérisque dans la colonne des Septante (1). Il dresse la liste de ces additions dispersées dans les divers témoins de la recension hexaplaire; il en signale les variantes et en analyse le style, par comparaison avec le grec des LXX. Origène voulait améliorer le texte des LXX, version officielle de l'Église. Ce texte demeure substantiellement inchangé; les modifications sont faites par rapport à l'hébreu, par l'intermédiaire des « trois », principalement de Théodotion. Il arrive parfois que ces « additions » ne s'intègrent aucunement dans la phrase. Si elles n'offrent pas un caractère homogène, cela tient aux sources utilisées par Origène. Le plus souvent, le sens du texte ne se trouve aucunement modifié; l'original est seulement rendu avec une plus grande rigueur. La méthode d'Origène demeure assez matérielle; si celui-ci améliore le texte des LXX, c'est surtout du point de vue quantitatif, en le complétant d'après les autres versions. Les additions marquées d'astérisque sont ainsi insérées de façon quasi mécanique. Un matériel considérable est passé en revue avec soin. Plusieurs péricopes sont citées dans le texte grec, à titre d'exemple (*Num.*, I, 1-20; *Jos.*, IX-X; *Ez.*, XXXIV-XXXV). Un grand nombre de cas particuliers, substantifs, verbes, pronoms, prépositions, etc., sont examinés d'après les diverses fonctions grammaticales et syntaxiques. Ce travail érudit nous permet de mieux connaître une partie importante des Hexaples d'Origène.

[R. T.]

(1) I. Soisalon-Soininen, *Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta* (Suolamaisen Tiedeakatemian Toimituksia; Annales Academiae scientiarum fennicae; Sarja-Ser. B; Nide-Tom. 114). In-8° de 200 pp. Helsinki, Suomalainen Tiedeakatemia, 1959. — Prix : 1000 mk.

Livres prophétiques. — Dans son livre sur le *prophétisme des origines jusqu'à Osée* (1), J. Steinmann cherche à rendre par ses traductions le rythme et la puissance du débit de l'orateur populaire, sans se soucier des réactions, parfois assez vives, d'esprits moins hardis. Après avoir évoqué le milieu cananéen, il nous présente le chant héroïque de Débora, la fable de Yotam, les histoires de Samuel et des prophètes de cour. L'oracle de Nathan est accompagné de la traduction des *Ps.* II et CX, supposés anciens; mais on ne peut affirmer, à mon avis, qu'ils soient préexiliques dans leur forme présente. Viennent ensuite les bénédictions de Jacob, les oracles de Balaam, d'autres textes provenant d'anciennes traditions. Les gestes d'Élie et d'Élisée, ainsi que les récits sur les congrégations de prophètes, auraient été rédigés dans la première moitié du VIII^e siècle, c'est-à-dire durant le glorieux règne de Jéroboam II; je place aussi à cette époque la rédaction de *Deut.*, XXXIII et des deux premiers oracles de Balaam. La fin de l'ouvrage est consacrée aux livres d'*Amos* et d'*Osée*. Leurs oracles sont ici commentés brièvement, non dans leur suite normale, mais selon leurs affinités de sujet, ce qui entraîne un regroupement des textes en fonction d'un plan idéologique. Les options de critique textuelle se conforment le plus souvent à celles de V. Maag et de Th. Robinson. La strophe contre Israël (*Am.*, II, 6-7^a) serait secondaire, comme celle sur Juda; les vv. 7^b-8, 9-12, 13-16 sont expliqués en des endroits différents; mais un tel découpage ne s'impose pas. La fin du livre (IX, 11-15) mérite-t-elle d'être considérée comme une interpolation? Je parlerais plutôt de relecture postexilique, contemporaine de l'édition générale du corpus prophétique durant le cours du V^e siècle. Il est tout indiqué de rapporter à ce travail rédactionnel les additions judéennes du livre d'*Osée*, comme aussi l'oracle sur Juda d'*Am.*, II, 4-5 (cf. *Os.*, VIII, 14), qui ferait allusion à la catastrophe de 586. D'après J. Steinmann, Osée aurait épousé une femme honorable, Gomer, puis se serait épris d'une autre femme qu'il aurait achetée, mais sans l'épouser. Le chapitre II concernerait uniquement Israël, la « fille de Samarie ». Peu de pages de l'A.T. ont suscité autant de théories contradictoires. Mais la plupart des exégètes récents n'admettent qu'une seule femme dans la vie du prophète Osée; ainsi Rowley, Osty, Coppens, Weiser, Deden, Wolff, Mauchline. La parabole de l'amour de Yahvé et d'Israël paraît en effet n'exiger que deux partenaires-types. Il s'agit d'ailleurs dans III, 1 d'une femme « adultère », infidèle à son époux, et pas seulement à un premier amant. Si Osée ne la nomme pas, c'est sans doute par discrétion. Le récit impersonnel du chapitre I, rédigé plus tard, sans doute après 732 (le v. 5 peut faire allusion aux victoires de Téglat-Phalasar III; cf. *II Reg.*, XV, 28), donne les détails de cette affaire familiale, à titre de complément du chapitre III. Dans le deuxième chapitre, symbole et réalité se compénètrent, comme dans *Jer.*, III, 1 qui suppose d'ailleurs Osée. Les trois premiers chapitres s'éclairent ainsi mutuellement et supposent l'adultère de Gomer après son mariage, puis son retour au foyer où elle subit un temps de réclusion. Ainsi Dieu éprouve Israël, son épouse devenue infidèle, et lui rend son amour après cette épreuve temporaire. — Page 190, v. 2, lire : létek; page 227, ligne 9, lire : Nahum, au lieu de Joël.

[R. T.]

(1) J. STEINMANN, *Le prophétisme biblique des origines à Osée* (Lectio divina, 23). In-8° de 260 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1959.

L'imposante monographie du Père S. Porúbčan, S. J., sur le thème de *la nouvelle alliance dans les deuxième et troisième parties du livre d'Isaïe* (1), s'attache au commentaire des passages renfermant le mot *berit* (*Is.*, XLII, 6; XLIX, 8; LIV 10 ; LV, 3, LVI, 4. 6; LIX, 21; LXI, 8). A ces textes, il faut ajouter *Jer.*, XXXI, 31. 33 et XXXII, 40; *Ez.*, XVI, 60. 62; XXXIV, 25 et XXXVII, 26. La première partie de l'étude concerne la sémantique du terme *berit*, en général; il peut s'agir d'alliance entre hommes, ou de Dieu avec les hommes; le terme a aussi un emploi métaphorique. L'alliance comporte un engagement solennel et s'accompagne de rites expressifs. Elle entraîne un traitement de faveur *(ḥesed)* entre les parties concluantes. La partie exégétique s'attache d'abord aux textes des chants du Serviteur, maintenus à juste titre dans leur contexte actuel. Le commentaire s'inspire du livre de C. R. North. En ce qui concerne le sens de *mišpaṭ*, il y aurait lieu de tenir compte des réflexions judicieuses de R. Martin-Achard, dans son livre récent, *Israël et les nations*. Le Serviteur est pratiquement identifié par le Père Porúbčan avec le roi davidique futur, bien que soit rappelée la fluidité de ce thème complexe. Il y a là, on le sait, ample matière à discussion (2). Mais il est intéressant de noter que les liens des chants du Serviteur avec leur contexte actuel sont fortement marqués. Était-il toutefois nécessaire de donner la traduction intégrale de LII, 13 à LV, 13? Une telle traduction implique nécessairement un grand nombre d'options critiques qu'on ne peut justifier en quelques lignes, car elles engagent des problèmes difficiles. La traduction de LVI, 1-7, ainsi que des chapitres LIX et LXI, est aussi donnée ; LIX, 21 est considéré comme la conclusion naturelle de tout le chapitre.

Dans sa longue conclusion, l'auteur essaye de définir la notion de nouvelle alliance, sa constitution, son contenu, les stades de sa réalisation. La reprise des rapports favorables entre Dieu et l'humanité, comme avant le péché, inaugure le début des derniers temps. La mort propitiatoire du Serviteur représente le rite propre de la ratification de cette nouvelle alliance; celle-ci sanctionne le sacrifice du Serviteur et ouvre l'ère eschatologique du salut. Le Serviteur sera alors glorifié et régnera en tant que roi messianique sur la nouvelle Sion dont feront partie les rachetés. Les dernières pages concernent le thème de la nouvelle alliance dans le N. T. Le propos synthétique de l'auteur apparaît jusque dans ses analyses littéraires; l'interdépendance des textes est surtout marquée au plan idéologique; moins de place est faite à la succession historique. Il est vrai qu'un siècle environ sépare les textes de Jérémie de ceux de la troisième partie d'*Isaïe*. L'élaboration systématique à laquelle se livre l'auteur ne risque-t-elle pas cependant de télescoper les perspectives propres à chaque catégorie d'écrits? Ainsi, le thème royal davidique se trouve pour le moins estompé dans la seconde partie d'*Isaïe*. Et la troisième partie relève de circonstances nouvelles, bien différentes de celles qui conditionnent la prédication du second Isaïe. L'évolution des idées, il ne faut pas l'oublier, est un élément essentiel à la littérature prophétique, toujours étroitement dépendante des circonstances du moment.

[R. T.]

(1) S. PORÚBČAN, *Il Patto nuovo in Is. 40-66* (Analecta Biblica, 8). In-8° de XVI-334 pp. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1958. — Prix : Lir. 5 400; Dol. 9.

(2) Cf. *RB.*, 1952, p. 509; J. COPPENS, dans *Sacra Pagina*, I, Louvain, 1959, pp. 448-454.

S'adressant aux laïques chrétiens soucieux de mieux connaître la Bible, le pasteur A. Aeschimann leur présente un vivant commentaire du livre de *Jérémie* (1). Rédigé dans un style vigoureux, parfois familier, ce livre n'apprendra rien de nouveau aux spécialistes, mais il aidera certainement à mieux goûter l'enseignement religieux du prophète d'Anatot. Après une introduction générale d'une trentaine de pages vient le commentaire du texte, accompagné de notes critiques assez réduites. On pourra discuter telle ou telle option entre le texte massorétique et la recension grecque; ainsi, on a des raisons de préférer l'hébreu dans III, 1 (« terre »), III, 3 (la pluie). Est-il vraiment impossible de donner un sens acceptable à XXXI, 22? La ville d'Azéka (p. 188) a-t-elle une situation inconnue? On l'identifie habituellement avec Tell Zachariah, à 12 km nord-nord-est de Beit-Djibrîn. Les rapports entre le livre de *Jérémie* et les autres livres bibliques sont surtout évoqués par des références; on souligne au passage les analogies étroites entre *Jer.*, XXXI, 7-10 et le second Isaïe; il y avait là un problème intéressant à approfondir. A en croire le pasteur Aeschimann, le culte idolâtrique de la reine du ciel serait peut-être une des racines de l'adoration de la vierge Marie (p. 80). Est-il besoin de préciser qu'une telle « adoration » n'existe pas dans l'Église, mais qu'il s'agit d'un culte d'hyperdulie, comme disent les théologiens? Déviations et superstitions mariales n'y changent rien, et l'Église, on le sait, les combat. Page 158, où est a différence entre les deux transcriptions « Nebucadnetsar »? Page 209, 3e ligne avant la fin, lire « Tell en-Nasbé ».

[R. T.]

Parmi les pages les plus émouvantes de l'A. T. prennent place plusieurs passages du livre de *Jérémie*, connus sous le nom de « confessions ». Le Père G.-M. Behler, O.P., nous en donne une traduction et un commentaire (2); il s'agit de *Jer.*, XII, 1-5; XV, 10-11, 15-21; XVII, 12-18 et XX, 7-13, avec en outre le livret contre les faux prophètes (XXIII, 9-29), mais non XVIII, 18-23. L'authenticité de XVII, 12-13 est maintenue, ainsi que celle de XXIII, 18. Le commentaire suit le texte phrase par phrase et le replace dans son cadre historique ainsi que son ambiance psychologique. Ces passages nous livrent l'âme du prophète d'Anatot, toute bouleversée par ses luttes intérieures. L'enseignement spirituel qu'on peut en retirer jaillit d'une expérience intensément vécue, à une époque dramatique de la vie du peuple élu. Les accents déchirants de Jérémie conservent leur force et nous servent toujours de leçon, en nous aidant à mieux tirer parti d'épreuves similaires.

[R. T.]

C'est avec un certain retard que nous signalons aux lecteurs de la *Revue* l'imposant *commentaire des douze Petits Prophètes* par le professeur B. M. Bellas, professeur d'exégèse d'Ancien Testament à l'Université d'Athènes (3). Ce commentaire

(1) A. Aeschimann, *Le Prophète Jérémie. Commentaire.* In-8° de 248 pp. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959. — Prix : br. 9,50 fr. s.; rel., 12,50 fr. s.

(2) G.-M. Behler, *Les confessions de Jérémie* (Bible et vie chrétienne). In-8° de 108 pp. Tournai, Casterman; Éditions de Maredsous, 1959. — Prix : 48 fr. b.

(3) B. M. Bellas, ΕΡΜΗΝΕΙΑ Π. ΔΙΑΘΗΚΗΣ, ΔΩΔΕΚΑΠΡΟΦΗΤΟΝ. In-8° de 124 pp. (Amos); 144 pp. (Osée); 136 pp. (Michée-Joël-Abdias); 144 pp. (Jonas-Nahum-Habacuc-Sophonie); 196 pp. (Aggée-Zacharie-Malachie). Athènes, Éditions Astir, Al. & E. Papadimitriou, 1947-1950.

critique a paru en cinq fascicules, de 1947 à 1950. Il représente un travail considérable. Les principales études publiées depuis un demi-siècle ont été utilisées avec discernement, spécialement le commentaire de Th. H. Robinson-F. Horst (1re éd. en 1936). Des introductions, complétées par une abondante bibliographie, traitent, pour chacun des Petits Prophètes, des problèmes historiques et littéraires (structure, authenticité, etc.), sans oublier le message doctrinal. Le texte hébreu est soigneusement traduit en grec; cette traduction, accompagnée d'un bref apparat critique, est suivie du texte des Septante; la comparaison entre ces deux traductions grecques est fort instructive. Ensuite vient le commentaire qui suit pas à pas les versets. Les textes parallèles sont fréquemment mentionnés et contribuent à éclairer le sens. De nombreuses opinions d'auteurs modernes sont discutées, et la position adoptée correspond d'ordinaire à l'avis général des critiques. Ainsi, le public cultivé de langue hellène dispose désormais d'un excellent guide pour aborder avec fruit la lecture des Petits Prophètes.

[R. T.]

Saint Paul. — Les lecteurs de la Revue Biblique connaissent déjà les trois volumes que G. Ricciotti a consacrés à l'étude de saint Paul : *Paolo Apostolo*, *Le Lettere di s. Paolo*, *Gli Atti degli Apostoli* (cf. *RB.*, 1947, pp. 303 s.; 1952, pp. 621 s.). Le texte en est repris, avec seulement quelques modifications de détail, dans une luxueuse édition en deux volumes, digne de la gloire de l'Apôtre des Gentils (1). On ne peut que louer la présentation parfaite : papier excellent, typographie aérée et agréable à lire, luxueuse reliure blanc et or. Mais on admirera tout spécialement les 88 reproductions photographiques hors texte, dont 24 en couleurs, qui sont remarquables. Les unes, d'intérêt archéologique, illustrent la vie de saint Paul : cascade du Cidnus, près de Tarse, statue d'Artémis à Éphèse, théâtre et temple de Démétrius à Pergame, vues de Damas, de Smyrne, d'Athènes, etc... Les autres, d'intérêt artistique, reproduisent diverses scènes de la vie de Paul, vues par les grands maîtres de la peinture ou de la sculpture : Angelico, Giotto, Raphaël, Holbein, Rubens, etc... D'autres enfin nous reportent jusqu'au temps où les chrétiens exprimaient naïvement leur foi sur les murs des catacombes, si proches encore des souvenirs du grand Apôtre. Nous avons parcouru avec admiration ces diverses reproductions photographiques sans en trouver une seule dont la qualité pourrait laisser à désirer. Voilà donc un magnifique cadeau que l'on pourra offrir sans crainte de décevoir, et qui aura l'utilité de mieux faire connaître une des plus grandes figures du christianisme naissant.

[M.-É. B.]

Voici un certain temps que n'a paru aucun ouvrage de synthèse sur *Paul*; aussi le Dr H.-J. Schoeps a-t-il cru le moment venu d'en tenter un (2). C'est *par rapport au judaïsme* qu'il s'efforce de comprendre la théologie de l'Apôtre, ainsi que l'annonce son sous-titre : distinguer ce que Paul doit à la religion de ses pères,

(1) Giuseppe Ricciotti, *Paolo apostolo. Biographia con introduzione critica.* Grand in-8° de 544 pp. et 44 planches hors texte. — *Gli Atti degli Apostoli. Le Lettere di san Paolo. Traduzione e commento.* Grand in-8° de 690 pp. et 44 planches hors texte. Vérone, Arnoldo Mondatori, 1958. — Prix : 14 000 lires (les deux volumes inséparables).

(2) Hans-Joachim Schoeps, *Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte.* In-8° de xii-324 pp. Tübingen, J.C.B. Mohr (Paul Siebeck), 1959. — Prix : br. DM 28; relié toile DM 32,50.

et ce qu'il y a ajouté du fait de son expérience chrétienne, fécondée par des emprunts à d'autres religions. Vaste et ambitieux effort de mise au point, où figurent évidemment bien des choses déjà connues, mais où la compétence éprouvée de l'auteur, notamment en matière de judéo-christianisme (voir *RB.*, 1950, pp. 604-611), procure des vues personnelles de valeur. Le chapitre I passe en revue les diverses influences, hellénistiques ou juives, rabbinique ou apocalyptique, qui ont pu agir sur saint Paul, et le chapitre II définit sa position dans le christianisme primitif, soit par rapport à Jésus, soit dans ses relations avec la communauté primitive. Viennent ensuite quatre chapitres qui examinent les principaux centres d'intérêt de la pensée paulinienne : son eschatologie (ch. III), sa sotériologie (ch. IV), sa doctrine de la loi (ch. V), sa conception de l'histoire du salut (ch. VI). Un dernier chapitre (VII) dresse le bilan de l'enquête, puis montre comment Paul a été compris ou plutôt n'a pas été compris, par la théologie chrétienne, et comment sa problématique de la Loi, bien qu'en grande partie erronée, pourrait encore être féconde pour le judaïsme.

En chacun des domaines examinés, le Dr Schoeps montre en quoi Paul dépend de la tradition juive, mais aussi en quoi il s'en écarte au point d'aboutir à des vues intolérables et même incompréhensibles pour le judaïsme. Si je le comprends bien, les causes de ces déviations peuvent être ramenées à trois. La première est l'expérience chrétienne de Paul, dans ce qu'elle a de neuf et d'inattendu pour l'esprit juif. Ainsi son eschatologie prolonge bien l'attente de l'eschatologie juive, avec sa combinaison d'un royaume messianique terrestre suivi d'une ère nouvelle du monde, mais ces conceptions traditionnelles se trouvent bouleversées par la conviction paulinienne que le royaume messianique est déjà commencé dans la personne du Christ ressuscité, avec tout ce que cette conviction entraîne d'innovations étrangères au judaïsme : première résurrection spirituelle qui unit dès maintenant les chrétiens au Christ, sacrements qui procurent cette union, Parousie distinguée de la Résurrection du Christ et indéfiniment retardée. La deuxième cause de déviation serait à chercher dans l'influence du paganisme gréco-romain et on la verrait à l'œuvre dans la sotériologie. Juifs y sont les thèmes de la souffrance expiatrice du juste, des souffrances du Messie, du sacrifice méritoire d'Isaac (auquel Schoeps attribue une influence déterminante encore que trop méconnue sur la pensée de Paul), mais la mort du Messie, sa préexistence ontologique qui en fait un Fils de Dieu au sens propre, ce sont là des idées inconcevables selon le judaïsme, que Paul a dû puiser dans les mythes païens de héros divins se manifestant sur terre, mourant et ressuscitant, de même qu'il aura trouvé dans les mystères sa conception sacramentelle du baptême ou de l'eucharistie. Quant à la troisième cause qui a égaré Paul loin du vrai judaïsme, Schoeps la découvre dans sa qualité de Juif de la Diaspora et en voit les effets dans sa conception de la Loi. Comme dans les milieux juifs hellénisés, que reflète bien sur ce point la Septante, la Loi mosaïque n'apparaît plus à Paul telle qu'elle est vraiment, le code d'une alliance où commandements, enseignements et rites quasi sacramentels se combinent pour établir entre Dieu et son peuple élu des relations sacrées qui le séparent de tous les autres peuples; elle n'est plus pour lui qu'une règle de morale, un programme de vie dont l'accomplissement doit procurer la justice. En se posant des faux problèmes comme celui de la possibilité d'observer toute la Loi, et en concluant de l'impuissance de la Loi à son rôle de condamnation et de malédiction, Paul montre qu'il n'a aucun sens de notions aussi essentielles au judaïsme que la crainte de Dieu, la conversion *(tešubah)*, la liberté que garde l'homme de résister à l'instinct mauvais.

D'où ses conceptions fausses de la Loi supplantée par la Grâce, de la foi opposée aux œuvres, et finalement de la chute d'Israël permettant l'accès des Gentils au salut. Au total, Paul ignorant le plus possible le Jésus historique a entraîné le christianisme sur des voies étrangères et même contraires au judaïsme, et l'Église l'a suivi, sans prendre garde que tout son système avait été conçu en fonction d'une Parousie imminente et était donc rendu caduc par le retard indéfini de celle-ci. Aussi bien l'Église n'a-t-elle suivi Paul qu'en le défigurant. Revanche ironique de l'histoire : le « théologien de la méprise » *(der Theologe des Missverstandes)* a été à son tour foncièrement incompris par ses adeptes (p. 278), à l'exception partielle de Marcion et de Luther.

Cette démonstration brillamment menée n'est pas sans faiblesse, et l'on peut apprécier autrement l'originalité de Paul à l'égard du judaïsme. D'abord son expérience du Christ peut être authentique, et la révolution qu'elle occasionne être vraie tout en brisant les cadres du judaïsme traditionnel. Pour ce qui est des emprunts au paganisme, Schoeps dépend sur ce point de théories déjà vieilles et en les adoptant ne les rend pas plus solides. Le plus digne d'intérêt me paraît être ce qu'il dit du rôle de la Loi, car il est alors davantage sur son terrain et apporte des corrections utiles aux vues parfois simplistes de la polémique chrétienne. Il est bien possible que Paul le premier, dans le feu d'une argumentation passionnée, ait durci les choses. On hésitera pourtant à lui prêter cette incompréhension totale de la Loi dont Schoeps l'accuse. D'abord il n'est pas sûr que le judaïsme palestinien ait toujours conçu son régime légal sous un jour si idéal que le veut Schoeps et n'ait pas prêté le flanc aux critiques de Paul. D'autre part celui-ci a été éduqué à Jérusalem autant et plus qu'à Tarse, et il est difficile de ne faire de lui qu'un Juif de la Diaspora mal informé.

Un dernier point particulièrement contestable dans cet ouvrage est la part trop grande accordée à l'activité créatrice de Paul dans la fondation du christianisme. Non seulement il y aurait introduit des conceptions païennes étrangères au judaïsme et à Jésus lui-même, mais encore il aurait été le premier et le seul à le faire. Schoeps nie l'existence d'une « communauté hellénistique » qui aurait précédé Paul dans cette voie. C'est lui qui a inauguré dans l'Église le courant d'influence hellénistique (p. 56), c'est lui qui est à l'origine d'un « jüdisch-paganen Synkretismus » (p. 118). La vraisemblance historique appuyée par les textes n'autorise guère une telle manière de voir. Elle suggère bien plutôt l'existence dans l'Église primitive d'une tendance hellénisante antérieure à Paul et dont il dépend en partie. Sans doute sommes-nous mal renseignés sur elle, et les efforts tentés par un Bultmann pour la dégager restent-ils grevés de conjecture; ils n'en sont pas moins intéressants et à poursuivre. Le milieu d'Antioche, pour ne parler que du moins mal connu, représente certainement dans l'adaptation au monde gréco-romain une première étape à laquelle Paul s'est en partie rattaché et dont il a dû recevoir, encore que sur plus d'un point il ait préféré faire cavalier seul. C'est une illusion moderne, sans doute favorisée par certaines outrances de Paul lui-même, que de le laisser remplir tout l'horizon du christianisme primitif. Schoeps en est victime quand il ramène pratiquement celui-ci à deux courants : la communauté judéo-chrétienne d'un côté, Paul de l'autre. Il a raison, contre l'École de Baur, de ne pas dresser ces deux partis l'un contre l'autre dans un conflit inexpiable (il distingue nettement des « colonnes » de Jérusalem les « judaïsants » qui apparaissent dans les épîtres et reparaissent ensuite si clairement dans la littérature pseudo-clémentine), et d'admettre que Paul a reçu des traditions de la communauté palestinienne;

mais il a tort de refuser le tiers parti qu'a dû représenter le christianisme hellénistique. Le motif profond de ce paulinisme excessif réside peut-être dans l'hégémonie accordée, surtout depuis Luther, aux écrits pauliniens (et seulement les « authentiques » qui sont selon Schoeps, p. 44, *Rom.*, *I* et *II Cor.*, *Gal.*, *Phil.*, *I Thess.*, *Phm.*) au détriment des autres, soit qu'on les ignore, telles les épîtres catholiques pratiquement passées ici sous silence, soit qu'on les juge à la lumière de Paul comme des réactions ou des perversions, ainsi les Pastorales, Hébreux, les Pères Apostoliques, etc. Un usage plus attentif de toute cette littérature montrerait sans doute que Paul n'est pas toujours l'auteur des idées qu'il soutient, qu'il a pu les recevoir, quitte à leur donner plus d'éclat ou une tournure particulière, et que si elles se rencontrent ailleurs ce n'est pas forcément en dépendance de lui ou en réaction contre lui.

Le Dr Schoeps déclare en commençant, et répète à plusieurs reprises, qu'il mène sa recherche en « historien des religions », indépendant de toute préoccupation confessionnelle susceptible de la vicier. En fait, il faut bien reconnaître qu'il expose les réactions du judaïsme avec une compétence et une chaleur qui ne manquent pas d'engagement personnel. Ceci n'est pas un grief, c'est une constatation. On lui tiendra d'autant moins rigueur de son plaidoyer *pro judaismo* qu'il s'accompagne d'une belle largeur d'esprit à l'égard du christianisme. Tout en considérant le retard de la Parousie et donc de l'eschatologie comme un démenti fatal infligé par les faits, il reconnaît une valeur authentique à l'avènement de l'Église offrant aux non juifs un accès au salut (p. 235 s.) ; il propose même, à la suite des anciens Judéo-chrétiens, de voir dans le judaïsme et le christianisme deux alliances également valables offertes à des publics différents mais tendant vers le même but (p. 274) ; enfin il ne craint pas de trouver chez Paul, si fausse qu'ait été sa problématique, un ferment utile qui pourrait aider le judaïsme d'aujourd'hui à revaloriser la foi à côté de la loi, et à mieux atteindre le vrai but de celle-ci : la crainte de Dieu qui remet l'homme à sa place de créature devant le Créateur (p. 299 ss.). Ce sont là des vues généreuses, qui ne gâchent pas la recherche parce qu'elles la rendent plus humaine. Si l'on joint à ces qualités d'âme celles d'un esprit lucide, pénétrant et fort bien informé, on percevra l'intérêt de cet ouvrage. Même si un chrétien adopte difficilement la plupart de ses conclusions, il ne peut que profiter grandement de son étude.

[P. B.]

On pense d'ordinaire que la *sagesse du monde* à laquelle saint Paul oppose en *I Cor.*, I-II, la *folie de la Croix*, est la sagesse rationnelle de la philosophie grecque. Dans une Dissertation sur ce sujet présentée à la Faculté théologique de l'Université de Heidelberg en 1956 (1), U. Wilckens propose une interprétation tout autre : il s'agirait d'une conception gnostique de la Sagesse, émanation du plérôme divin, descendue sur la terre pour y sauver les hommes de la domination des archontes, puis remontée aux cieux où elle fait régner les « parfaits » ou « pneumatiques », identifiés par la connaissance à elle qui est Esprit. Une Première Partie (pp. 5-96) consacrée à l'exégèse de *I Cor.*, I, 18-II, 16 veut prouver que les Corinthiens interprétaient leur foi chrétienne à l'aide d'une telle gnose, identifiant le Christ avec

(1) Ulrich Wilckens, *Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu I. Kor. 1 und 2* (Beiträge zur historischen Theologie, hsg. von G. Ebeling, 26). In-8° de VI-299 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), — Prix : broché DM 28,70.

cette Sagesse-Esprit et retirant toute valeur à sa croix pour ne donner d'attention qu'à son état céleste glorifié. C'est à lui qu'unit le baptême, par l'intermédiaire de l'initiateur qui introduit à ce mystère; d'où les « partis » qui opposent entre eux les baptisés de tel ou tel. A cette σοφία λόγου Paul oppose le λόγος τοῦ σταυροῦ. Il adopte lui aussi l'identification gnostique du Christ avec la Sagesse venue dans le monde à l'insu des Puissances et ensuite retournée dans la gloire; mais il maintient l'importance centrale de la Croix dans cette trajectoire de salut. A l'orgueil qui prétend communier à la Sagesse par une connaissance supérieure il oppose la folie du plan divin que seule la foi peut recevoir. A la prétention « transeschatologique » d'être déjà parvenu au terme par cette seule connaissance, sans besoin d'une résurrection corporelle, il oppose la voie d'humiliation, de souffrance et de mort dont il est un exemple. Bref, il ne repousse pas entièrement la doctrine gnostique de ses fidèles, il la partage même, mais il la corrige radicalement par le kérygma de la croix.

Le mythe gnostique postulé par cette exégèse est ensuite étudié pour lui-même dans une Deuxième Partie (pp. 97-213), qui le retrouve successivement dans le système valentinien, les Actes de Thomas, la gnose décrite par Irénée I, 30 et I, 29, les textes gnostiques coptes, le manichéisme, Simon le magicien, l'Ode de Salomon XXXIII, Philon d'Alexandrie et un mystère de sagesse alexandrin dont il dépend, le judaïsme apocalyptique (I Hénoch, Baruch syriaque) et sapientiel (Proverbes, Sirach, Sagesse de Salomon). Plusieurs textes du N. T. sur la Sagesse sont interprétés dans ce même contexte gnostique : *Lc.*, XI, 49 ss.; *Mt.*, XXIII, 34 ss., 37 ss.; *Mt.*, XI, 16-19 par.; *Mt.*, XI, 25-30; Prologue de *Jo.*; *Col.*, I, 15-20; *Heb.*, I, 1 ss.; *Eph.*, III, 8 ss. — Une Troisième Partie, très courte (pp. 214-224), synthétise la structure et l'intention de la prédication paulinienne de la croix. — Une Quatrième Partie (pp. 225-270) examine la notion de Sagesse dans le système stoïcien et, relevant ses analogies (accompagnées de profondes différences) avec celle de la gnose, estime qu'elle a pu également entrer pour quelque chose dans cette sagesse corinthienne trop sûre d'elle-même à laquelle Paul oppose le dépouillement de la croix.

Cette dernière partie donne l'impression d'un repentir qui nuit quelque peu à l'équilibre de l'ouvrage, mais est bien significatif. Les exégètes qui discernent à Corinthe l'orgueil de l'intellectualisme grec n'auraient-ils pas raison après tout? Et dès lors est-il bien nécessaire d'imaginer dans ce milieu une gnose toute orientale? Est-ce d'ailleurs vraisemblable? En fait, je ne pense pas que Wilckens l'ait prouvé. Son enquête, assurément très érudite, diligente, et par là utile, me semble viciée par un double défaut de méthode. D'abord celui d'une exégèse forcée et plus constructive qu'objective : ainsi le rattachement des partis de Corinthe à une profonde controverse christologique paraît artificiel (1); et puis de quel droit refuser à la σοφία de II, 6-8 le sens obvie de « plan de salut » pour en faire un « bien de salut » eschatologique *(Heilsgut)* qui n'est autre que la personne du κύριος τῆς δόξης? Mais ce qui est plus grave, et proprement fondamental, c'est la méthode

(1) Artificielle en particulier la combinaison de I, 12 avec IV, 8 (pp. 16 s.). Le lien qui associe les partis de Corinthe au problème de la σοφία λόγου ne relève-t-il pas plus simplement et plus concrètement d'une rivalité entre Paul et l'éloquent Apollos? Cette rivalité réside d'ailleurs surtout dans l'esprit des Corinthiens, Paul la refuse pour sa part, il la voile autant qu'il peut en la noyant dans une discussion plus ample, où il mêle la personne de Pierre. Mais elle reparaît crûment en III, 5 ss., et on a bien l'impression qu'elle est restée sous-jacente à tout le débat.

mise en œuvre pour dépister la gnose dans toutes sortes d'écrits. Méthode régressive qui part des plus récents pour remonter aux plus anciens. On commence par l'analyse de son état évolué du IIe s. ap. J.-C., puis on examine à cette lumière les écrits antérieurs, où l'on dénonce comme « gnostique » chaque élément qui s'y retrouve, comme si dans tous ces écrits le système complet était évidemment déjà sous-jacent, tout en ne laissant par hasard apparaître que tel ou tel trait particulier. Cette méthode est pleine de danger et aboutit à une grande illusion (1). La méthode inverse serait bien préférable : partir des sources les plus anciennes et descendre le cours des âges pour suivre les développements, et les transformations, parfois substantielles, du donné initial. Bien des thèmes ainsi observés dans leur jaillissement cesseraient de passer pour « gnostiques » sous prétexte qu'ils ont été repris plus tard par la gnose. Ainsi le rôle révélateur et créateur de la Sagesse, son désir de venir habiter parmi les hommes et de leur apporter la connaissance de Dieu, la Gloire qui est le propre de Dieu et qu'il communique à ses élus, la « perfection » qu'obtiennent ceux qui s'approchent de lui... : on est surpris, et inquiet, de voir tous ces vieux thèmes bibliques dériver tous d'un même « mythe gnostique »... qui pourrait bien être lui-même mythique. Wilckens n'est certes pas le premier à procéder de la sorte. On songe en le lisant à des travaux récents comme ceux de F. W. Eltester sur *Eikôn* (*RB.*, 1959, pp. 420 ss.), de H. Schlier sur *Eph.* (*RB.*, 1960, pp. 138 s.), et plus spécialement de W. Schmithals sur *I Cor.* (*RB.*, 1957, pp. 289 ss.). Il y a là toute une École allemande dont ce nouvel ouvrage est solidaire. L'érudition de telles recherches ne peut être contestée; la solidité des résultats est beaucoup moins assurée.

[P. B.]

Écrits johanniques. — En écrivant son volume : « L'Ancien Testament source de vie spirituelle », le Père Paul-Marie de la Croix avait voulu présenter l'histoire de l'Ancienne Alliance d'un point de vue spirituel. Comme introduction à la lecture spirituelle de la Nouvelle Alliance, il ne pouvait mieux faire que de commenter *l'évangile de Jean* en mettant en lumière *son témoignage spirituel* (2). Ce volume n'est ni un livre d'exégèse, ni un livre de piété; c'est l'essai fait par une âme profondément mystique de contempler le Christ et son mystère de salut à travers la contemplation du plus mystique des évangélistes : saint Jean. L'Auteur ne s'est pas astreint à commenter l'évangile chapitre par chapitre; il procède par grands thèmes théologiques qui lui permettent d'embrasser l'ensemble de l'évangile : le Verbe de vérité, le Verbe fait chair, le Christ vie, le Christ lumière, la Pâque, le Sacrifice, l'Union, l'Esprit et l'âme, etc... La connaissance qu'il a de l'évangile de saint Jean et de la Bible lui permet de donner un commentaire approfondi, puisque aussi bien il reconnaît sans peine que l'origine de la pensée johannique doit être cherchée dans l'Ancien Testament, beaucoup plus que dans l'hellénisme. Chaque phrase-clef de l'évangile est analysée selon ses virtualités les plus profondes,

(1) Une comparaison prise à la critique textuelle peut illustrer ce point. Il est fréquent, mais de mauvaise méthode, d'apprécier les témoins anciens nouvellement découverts en les comparant à de plus récents pris pour règle. Ainsi on prétendra classer les Pap. Beatty dans telle ou telle recension suivant leurs affinités avec B ou ℵ ou D! C'est le contraire qu'il faut faire : partir des témoins les plus anciens et caractériser d'après eux les témoins plus évolués. Voir les sages réflexions de W. H. Huston dans *JBL.*, LXXIV, 1955, pp. 270 s.

(2) P. Paul-Marie de la Croix, O. C. D., *L'évangile de Jean et son témoignage spirituel.* In-8° de 590 pp. Paris, Desclée de Brouwer, 1959. — Prix : 1 950 fr. fr.

comme par exemple le *Et Verbum Caro factum est*, qui, en exprimant l'union de deux extrêmes, manifeste le mystère de l'amour de Dieu. Les phrases ne manquent pas, qui condensent la pensée de l'évangéliste en une formule pleine de vigueur évocatrice : « L'œuvre du Verbe est un fruit qui a le goût de Dieu » (p. 71). A voler ainsi dans les hautes sphères de la mystique, le lecteur se sent parfois pris de vertige et souhaiterait redescendre au niveau plus prosaïque du commentaire littéral, ne serait-ce que pour reprendre souffle et s'assurer que l'on ne prête pas (ou pas trop) à Jean des idées qui ne sont pas les siennes. L'ensemble forme un commentaire extrêmement riche, sérieux, qui permettra aux âmes élevées de parvenir, à la suite de saint Jean, à une union plus intime avec le mystère insondable de l'amour de Dieu.

[M.-É. B.]

Le chapitre VI de saint Jean (multiplication des pains et discours sur le pain de vie) a donné lieu ces dernières années à de nombreuses études. La dernière en date, de Bertil Gärtner, met en lumière les affinités entre *Jo.*, VI *et la Pâque juive* (1). Le récit johannique suit un schème identique à celui des Synoptiques : multiplication des pains, marche sur les eaux, demande de signe, discours de Jésus sur le vrai pain qu'il est lui-même (dont on trouve des traces encore en *Mc.*, VIII, 14), schème fortement influencé par les traditions juives sur la Pâque (passage de la mer Rouge, manne). Mais Jean, mieux que les Synoptiques, a gardé plusieurs traits primitifs; ainsi, les deux discours parallèles de VI, 35-50 et VI, 51-57 correspondraient à deux perspectives distinctes : la nourriture réservée aux jours du Messie, et celle réservée au monde futur; les quatre questions posées par les Juifs (VI, 28, 30, 42, 52) reprendraient les quatre genres de questions formulées par les enfants lors du repas pascal; les notations chronologiques de Jean (VI, 5, 59) seraient elles-mêmes l'écho de souvenirs précis, et non le fait de gloses rédactionnelles. Pour comprendre ces rapprochements entre le récit johannique et les coutumes juives concernant la célébration de la Pâque, il faut se souvenir que la Pâque chrétienne fut célébrée primitivement en étroite dépendance de la Pâque juive. Au terme de son étude, B. est amené à prendre parti dans la controverse célèbre sur le caractère pascal du repas eucharistique célébré par le Christ. Il adopte la thèse de Th. Preiss selon laquelle Jésus aurait célébré la Cène un jour avant la Pâque (selon la chronologie johannique), mais en donnant à ce repas les traits d'un repas pascal. Il n'y aurait pas eu cependant d'agneau pascal. A l'appui de cette thèse, B. invoque le fait qu'il n'était pas rare, hors de Jérusalem, de célébrer de tels repas sans agneau, l'agneau pouvant être remplacé alors par d'autres mets, tels le poisson (cf. *Jo.*, VI, 11; XXI, 13); il est à noter que les antiques reproductions de la cène eucharistique, dans les catacombes, unissent étroitement le poisson et le pain. On lira avec intérêt cette monographie qui a le mérite de souligner la valeur historique du quatrième évangile et son étroite dépendance à l'égard des traditions juives.

[M.-É. B.]

(1) Bertil GÄRTNER, *John 6 and the Jewish Passover* (Coniectanea neotestamentica, XVII). In-8° de 52 pp. Lund, C. W. K. Gleerup; Copenhagen, Ejna Munksgaard, 1959. — Prix : 5 cour. suéd.

Dans le livre de *l'Apocalypse* johannique, le *chap.* XII tient une place privilégiée en raison de ses obscurités, comme aussi de la possibilité qu'il offre d'une exégèse mariologique. Pierre Prigent vient de retracer *l'histoire de l'exégèse* de ce chapitre, depuis les premiers commentateurs grecs et latins jusqu'à nos jours (1). Il ne s'est pas contenté d'un dépouillement matériel des auteurs les plus marquants, selon l'ordre chronologique, il les a groupés selon les grands types d'interprétation, ce qui permettait de mieux faire ressortir les filiations et les affinités de ces divers auteurs. On voit ainsi naître, s'épanouir, se perpétuer ou disparaître, parfois renaître brusquement, les grands courants d'interprétation spiritualiste, mariologique, historico-prophétique, eschatologique, comme aussi les essais d'interprétation modernes en fonction d'une critique littéraire d'ensemble ou par référence à l'histoire des religions. L'ensemble de l'exposé est parfaitement clair et se recommande par son objectivité. En conclusion, l'Auteur expose sa propre position : une interprétation ecclésiologique de la Femme qui enfante le Messie, en fonction des thèmes apocalyptiques en vigueur dans le monde juif ou judéo-chrétien du premier siècle de notre ère. C'est aussi l'interprétation qui me semble la plus plausible. En complément de ce remarquable *survey*, je mentionne l'article de A. Feuillet, *Le Messie et sa Mère d'après le chapitre XII de l'Apocalypse, RB.*, 1959, pp. 55-86, dans lequel l'enfantement douloureux du Messie est rapporté au mystère de la croix, ce qui explique qu'il puisse être suivi immédiatement par l'exaltation au ciel.

[M.-É. B.]

Théologie biblique. — Sous le titre : *Problèmes d'actualité théologique*, trois professeurs du Grand Séminaire de Coire (Chur) ont entrepris la publication d'un recueil de travaux, élaborés par une vingtaine de collaborateurs de langue allemande destinés à donner une vue générale des tendances et des aspirations de la théologie moderne (2). Les étudiants en théologie, les pasteurs, les laïcs qui s'intéressent aux problèmes théologiques, ont en effet rarement la possibilité de consulter monographies ou articles de revues en nombre suffisant pour se faire une idée des grands courants de la théologie moderne, tant du côté catholique que du côté protestant; d'où l'utilité de ces tours d'horizon, faits par des spécialistes ayant accès aux grandes bibliothèques scientifiques. Les contributions de ce volume sont réparties en trois grandes catégories : problèmes fondamentaux, théologie dogmatique et théologie morale. Les biblistes seront intéressés surtout par les contributions rassemblées dans la première partie. Mentionnons, entre autres, le bon article de Heinrich Fries, sur Mythe et Révélation, dans lequel est exposée notamment la théorie bultmannienne de la « démythisation » et ses développements chez Fr. Gogarten, Fr. Buri et U. Neuenschwander. — J. Schildenberger, de Beuron, expose très clairement les positions du P. Benoit, O. P., sur l'analogie de l'Inspiration et ses conséquences pour bien poser le problème de l'inerrance; il donne ensuite une idée des travaux du P. Karl Rahner sur le rôle joué par les communautés primitives dans l'élaboration des écrits inspirés, ce qui permet de mieux poser le

(1) Pierre Prigent, *Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Exegese, 2). In-8° de VI-154 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959. — Prix : broché DM 17.

(2) *Fragen der Theologie heute*, herausgegeben von Johannes Feiner, Josef Trütsch, und Franz Böckle. Grand in-8° de 588 pp. Einsiedeln, Zürich, Köln, Benziger Verlag, 1957.

problème de l'inspiration des écrits post-apostoliques. — Le même auteur fait le point des principales questions qui se posent actuellement aux exégètes de l'Ancien Testament, spécialement en ce qui concerne la composition des livres du Pentateuque (position de R. de Vaux et de J. Pedersen), les genres littéraires de l'A. T., et la distinction entre sens plénier et sens typique (H. de Lubac et J. Daniélou). — R. Schnackenburg, avec beaucoup de maîtrise, souligne les problèmes cruciaux qui se posent actuellement aux exégètes du Nouveau Testament : valeur historique des évangiles et de leur témoignage pour retrouver le Jésus de l'histoire; ébauches de théologie pré-paulinienne; synthèses théologiques de Paul et de Jean, leur enracinement dans la pensée chrétienne primitive et leurs particularités; influence de la liturgie et du culte sur la formation de la littérature néotestamentaire. — Dans la seconde partie, signalons surtout les contributions de Aloys Grillmeier sur la christologie de la théologie spéculative moderne (avec notamment le problème de la conscience humaine du Christ), de Alois Müller sur la Mariologie, et de Hans Urs von Balthasar sur l'importance de l'eschatologie dans la théologie spéculative. — Tous ces articles, rappelons-le, n'ont pas la prétention d'apporter des solutions nouvelles; ils veulent seulement initier les prêtres et les laïcs cultivés aux grands courants de l'actualité théologique. Nul doute que ce volume ne contribue ainsi au renouveau biblique et théologique qui caractérise notre époque.

[M.-É. B.]

Rédigé dans une langue facile et destiné au public protestant, l'exposé de G. A. F. Knight sur la *théologie de l'Ancien Testament* (1) s'inspire de nombreux travaux récents, principalement ceux des chrétiens réformés. Il suit un plan idéologique assez systématique, où les grands thèmes bibliques se trouvent traités de façon statique, pour leur contenu doctrinal et non selon leur genèse et leur développement organique. C'est d'abord Dieu (images, théophanies, attributs), puis Dieu et la création (chaos, homme, colère divine), Dieu et Israël (Exode, figures de la vigne, du fils de Dieu, du fils de l'homme, de la fiancée, du rocher, du serviteur), enfin le zèle du Seigneur (salut, alliance, feu consumant, sacrifice et expiation, eschatologie et messianisme). Ce plan n'est pas rigoureux; certains sujets, comme le thème de la fiancée ou celui du serviteur, reviennent à plusieurs reprises, ce qui entraîne des redites. En ce qui concerne l'identité du Serviteur de Yahvé, l'auteur admet une certaine fluidité, opinion qui tend à prévaloir actuellement. Il envisage pour finir le nouvel Israël, l'Église chrétienne, et se penche sur la destinée de l'ancien Israël, appelé à la conversion. Un large index des références bibliques, suivi par une liste de mots hébreux et grecs, achève l'ouvrage. Comme le titre l'indique, l'ensemble de la Bible est analysé en fonction de la révélation chrétienne. Cette analyse aurait gagné en profondeur si l'aspect dynamique et progressif de l'A. T. avait été mieux marqué par rapport à son achèvement dans le N. T.

[R. T.]

(1) G. A. F. Knight, *A Christian Theology of the Old Testament.* In-8° de 384 pp. Londres, SCM Press Ltd., 56 Bloomsbury St., 1959. — Prix : 30 sh.

Sous le titre, quelque peu symbolique, « Adam et son lignage », J. de Fraine publie une suite d'études sur la notion de *personnalité corporative* dans la Bible (1). L'auteur a sans doute compté que, moyennant les guillemets, ce néologisme n'induirait personne en erreur. On devine tout de suite, en effet, qu'il s'agit de la « corporate personality » dont on a maintes fois parlé dans le monde anglo-saxon à la suite de H. Wheeler Robinson. Mais il ne sera peut-être pas inutile de rappeler à ce propos que, même en anglais, l'expression est forcée : elle ne s'entend que dans une langue technique et dans un contexte spécial. Sans préjuger en aucune manière du sentiment de l'Académie, « personnalité corporative » me paraît, en français, doublement difficile à entendre. Car, d'une part, « corporative » n'est pas un équivalent exact de « corporate », et d'autre part, pour ce qui est du sens, le substantif et son épithète ne s'accolent, si j'ose dire, qu'en se tournant le dos. Les deux éléments sémantiques donnent l'impression perpétuelle de vouloir partir en sens contraire, chacun tirant la pensée de son côté. A tout prendre, bien que cette traduction ne soit pas non plus parfaite, « personnalité incorporante » eût peut-être été préférable. De toute façon, l'auteur a pris soin d'expliciter sa pensée, et c'est l'essentiel. Tout son premier chapitre est consacré à cet éclaircissement préliminaire de sa principale catégorie d'analyse. Prévenant l'objection, de Fraine se défend d'abord d'avoir « supposé à priori l'existence d'une notion plus ou moins arbitraire », qu'il se serait ensuite contenté de « plaquer » sur les textes. Dans sa pensée, son effort a plutôt consisté à « *montrer* que la valeur critique de la notion de personnalité corporative s'établit *par le fait même* que bon nombre de textes s'éclairent merveilleusement, quand on les lit dans cette perspective » (p. 16). Au départ, une « définition nominale » a paru suffire. Dans ses termes mêmes, « personnalité corporative » exprime essentiellement deux choses : « d'abord le fait qu'un individu unique soit vraiment corporatif, c'est-à-dire fonctionnellement identifié à une communauté ; et ensuite que, nonobstant ce caractère « corporatif », il demeure vraiment une personne individuelle (ne fût-ce que par son comportement) » (p. 18). Utilisant alors des analyses antérieures de Robinson, l'auteur précise sa pensée sur quatre points : l'extension temporelle, le réalisme, la « fluidité » et la persistance de la notion de « personnalité corporative » à travers tout le développement de la tradition d'Israël (pp. 18-41). Le reste de l'ouvrage cherche à montrer, par une description « phénoménologique » (p. 44), et donc par induction, qu'une telle « conception est extrêmement répandue et qu'elle rend compte de toutes les nuances que comportent les textes bibliques » (p. 43). Cette analyse comprend trois chapitres, dont les principaux résultats sont recueillis et coordonnés en quelques pages de conclusion (pp. 219-225). Il est malheureusement impossible de suivre ici dans le détail ce long et minutieux examen d'un très grand nombre de textes de l'Ancien et du Nouveau Testament, où sont évoqués, dans une lumière en partie nouvelle, plusieurs problèmes fondamentaux de l'exégèse et de la théologie bibliques : Adam (thème de l'ancêtre) ; le roi (thème du *pater familias*) ; les prophètes (thème du « père » au sens général) ; le Serviteur de Yahvé (thème du « père ») ; le Fils de l'homme (thème de l'union du groupe par un seul individu) ; le « moi des Psaumes » (thème de la concentration du groupe) ; le « Corps du Christ » (thème du *pater familias*) (pp. 113-217). Avec un courage méritoire, l'auteur s'est

(1) J. de Fraine, *Adam et son lignage. Études sur la notion de « personnalité corporative » dans la Bible* (Museum Lessianum, Section biblique, 2). In-8° de 319 pp. Desclée de Brouwer, 1959. — Prix : 180 fr. b. ; 1 800 fr. f.

attaqué à son tour à des problèmes dont tout le monde reconnaît que la difficulté est souvent extrême. Ses travaux antérieurs l'avaient préparé à cette entreprise. Si le lecteur marque parfois son dissentiment, et s'il se refuse à voir un merveilleux Sésame dans la notion de « personnalité corporative », il n'en fera pas moins son profit de cette reconsidération attentive, bien équilibrée, et souvent pénétrante, d'un problème éternel, qui est au fond celui des structures de l'histoire et de la continuité du devenir humain dans l'ensemble du dessein de Dieu.

[Jean-Paul AUDET]

Le professeur P. J. Verdam vient de publier une courte monographie sur *la pratique et l'étude de la loi mosaïque à travers les âges* (1) : signification de la loi mosaïque pour le peuple Juif, crise dans l'Église naissante au sujet de l'adoption de la Loi par les païens convertis au christianisme, causes de l'abandon total de cette Loi malgré ses survivances dans les milieux judéo-chrétiens, intérêt des premiers siècles chrétiens pour le Décalogue, influence de la Loi mosaïque sur les codes civils anciens, puis, à partir du Moyen Age, recherches historiques sur cette Loi, par comparaison avec les autres lois en vigueur dans l'antiquité. On trouvera beaucoup d'excellentes remarques dans ce petit livre; les spécialistes du Nouveau Testament regretteront cependant que l'étude du « concile de Jérusalem », raconté dans *Act.*, xv, n'ait pas été abordée d'un point de vue plus critique : Luc n'a-t-il pas bloqué ici deux réunions différentes? Les problèmes posés à l'Église naissante n'ont-ils pas été plus complexes que ne le laisse supposer l'exposé rapide du professeur Verdam? On aurait aimé que ces difficiles problèmes fussent abordés plus à fond.

[M.-É. B.]

La Bible apporte aux hommes un *message de paix*. Deux professeurs d'Écriture sainte à l'Université de Berne, J. J. Stamm et H. Bietenhard, s'appliquent à nous décrire le contenu de ce message (2). J. J. Stamm rappelle la riche signification du vocable *šâlôm*. Il montre comment l'Orient ancien, y compris Israël, se représentait les origines du monde comme une époque de paix et de bonheur. Il parle ensuite de l'état de guerre, consécutif au péché, et de ses trop nombreuses manifestations (talion, guerre sainte, conquête, etc.). Mais dès la période monarchique, un espoir de paix universelle apparaît. La paix messianique est un bien eschatologique qui s'identifie au salut. Les oracles d'Isaïe qui envisagent cet avenir meilleur auraient subi l'influence des psaumes royaux où se dessine la physionomie du Roi-Sauveur. *Is.*, II, 2 ss., les *Ps.* XLVI, LXXII, seraient antérieurs à l'exil; c'est là une question fort controversée. En ce qui concerne le Nouveau Testament, H. Bietenhard marque bien que la paix du monde doit être considérée comme un don de Dieu, auquel les hommes doivent se préparer activement. Il y avait une nostalgie de la paix chez les païens et les Juifs au moment où apparaît le Christ. La paix que celui-ci apporte au monde implique le salut, la réconciliation, l'avènement du règne de Dieu, la vie nouvelle des enfants de Dieu. Les textes majeurs sont passés en revue, comme la béatitude des artisans de paix, *Rom.*, v, 1; *II Cor.*, v, 18;

(1) P. J. VERDAM, *Mosaic Law in Practice and Study throughout the Ages*. Grand in-8° de 53 pp. Kampen, J. H. Kok, 1959.

(2) J. J. STAMM et H. BIETENHARD, *Der Weltfriede im Alten und Neuen Testament*. In-8° de 112 pp. Zürich, Zwingli Verlag, 1959. — Prix : DM 5,80.

Gal., v, 22, etc. Mais l'ère de paix définitive sera précédée de durs combats qui opposeront le monde au Christ et à son Église. Le message évangélique de paix n'est pas un programme de politique internationale, mais un appel à l'union entre les hommes, et avant tout entre les chrétiens.

[R. T.]

Le volume que Max Thurian vient de publier, sur l'*Eucharistie*, est un travail de liturgie autant que d'exégèse (1). Son but est d'expliquer le sens des paroles prononcées par le Christ et des gestes effectués par lui lors de la célébration de la Cène, spécialement à la lumière de l'Ancien Testament et des coutumes liturgiques juives; de montrer aussi comment ces paroles et ces gestes ont été repris dans la liturgie eucharistique, ce qui permet de préciser le sens fondamental de l'Eucharistie. On notera surtout l'étude très fouillée de la notion de « mémorial » dans l'Ancien et le Nouveau Testament, qui donne le sens de la parole du Christ : « faites ceci en mémorial de moi ». Il ne s'agit pas ici d'un simple souvenir subjectif, mais d'un acte liturgique dont la signification est parfaitement bien mise en relief : « Ce n'est pas seulement un acte liturgique qui rend présent le Seigneur, c'est un acte liturgique qui rappelle en mémorial devant le Père le sacrifice unique du fils, qui le rend présent dans son mémorial, dans la présentation de son sacrifice devant le Père, dans son intercession de Grand Prêtre céleste » (p. 173). A partir de cette notion d'Eucharistie-mémorial, T. peut préciser en quel sens l'Eucharistie est un sacrifice. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'un sacrifice autre que celui de la Croix; il n'y a pas renouvellement du sacrifice de la Croix, au sens d'une répétition de ce sacrifice. « En son sens sacrificiel, l'eucharistie est la présentation liturgique du sacrifice du Fils, par l'Église au Père. Mais l'Église ne peut accomplir ce geste de présentation que parce que le sacrifice de la croix est sacramentellement présent dans l'eucharistie par la puissance du Saint-Esprit et de la Parole » (p. 222). C'est la position de l'Église catholique; c'était la position des premiers théologiens protestants, et T. peut s'étonner à juste titre : « Devant cet effort de théologie œcuménique pour mettre en évidence le caractère évangélique du sacrifice eucharistique, on se demande pourquoi théologiens catholiques et protestants n'ont pas pu s'entendre sur cet aspect essentiel de la sainte cène » (p. 230). On voit, par cette dernière citation, combien Max Thurian a le souci de souligner ce qui rapproche catholiques et protestants plutôt que ce qui les divise; son livre « a voulu être une recherche biblique, dans la ligne de la théologie de la Réforme, ouverte le plus possible à l'espérance œcuménique »; il est également offert « à nos frères catholiques romains, en signe de fraternité dans la recherche » (p. 278). Nul doute que cette étude sérieuse, et qui se veut aussi parfaitement objective que possible, ne contribue à rapprocher catholiques et protestants par un retour aux sources mêmes de notre foi et de notre liturgie (2).

[M.-É. B.]

(1) Max Thurian, *L'Eucharistie, Mémorial du Seigneur, Sacrifice d'action de grâce et d'intercession* (Collection Communauté de Taizé). In-8° de 286 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959. — Prix : 8,50 fr. s.

(2) Signalons ici le petit livre de Roger Schutz, Prieur de Taizé : *Vivre l'aujourd'hui de Dieu*, Presses de Taizé, 1959. C'est un plaidoyer en faveur des valeurs évangéliques, toujours actuelles, du célibat, de la pauvreté et de l'obéissance, plaidoyer mené lui aussi dans la ligne du rapprochement œcuménique des églises chrétiennes.

Pedro Tena Garriga vient de publier une *étude historico-théologique sur le concept d'Église* (1). Après avoir déterminé le sens du mot dans l'Ancien Testament, il s'attache à mettre en lumière le sens fondamental de la parole du Christ rapportée en *Mat.*, xvi, 18 : « Je bâtirai mon Église ». Il étudie ensuite l'évolution du mot dans les premières communautés chrétiennes, puis la théologie paulinienne de l'Église, avec les métaphores du Corps et du Temple qui s'édifie, enfin les grandes lignes d'une théologie biblique de l'Église. Le lecteur trouvera dans cette monographie de bons développements sur l'aspect avant tout culturel du concept d'Église dans l'Ancien Testament. On appréciera également la façon dont la parole du Christ : « Je bâtirai mon Église » est expliquée en fonction du concept vétérotestamentaire; le Christ aurait unifié divers thèmes plus ou moins liés à l'idée d'Église : la Jérusalem messianique, le Temple nouveau et l'assemblée cultuelle du Peuple de Dieu. On retiendra également les suggestions sur l'aspect « familial » du développement du thème, avec ses résonances impliquées dans les assemblées eucharistiques. Malheureusement, ce livre ne contient pas que de bonnes pages; certaines conclusions sont viciées en raison d'une exégèse défectueuse. J'en donnerai ici un seul exemple. Étudiant le texte de *Mat.*, xvi, 18, G. veut montrer comment Jésus a pu parler de *son* Église (pp. 77 ss.). Dans l'A.T., c'était Yahvé qui formait son assemblée; puisqu'il est Dieu, Jésus a maintenant cette prérogative. Plusieurs textes du N. T. indiqueraient d'ailleurs clairement que, maintenant, c'est le Christ qui rachète le Peuple de Dieu, qui se l'approprie, qui se le forme (*Act.*, xx, 28; *Eph.*, v, 23, 25, 27; *I Petr.*, i, 18, 19). D'ailleurs, venant après la double confession de Pierre, sur la divinité et la messianité de Jésus, la promesse du Christ sur l'édification de l'Église doit impliquer également la divinité et la messianité de Jésus (cf. p. 102). Ce dernier point fera difficulté à beaucoup d'exégètes, car, d'une part, il est probable que Pierre n'a confessé que la messianité de Jésus (selon *Mc.* et *Lc.*) et d'autre part il n'est pas sûr que, dans la tradition synoptique primitive, la promesse du Christ à Pierre ait suivi la confession de Césarée. Mais il y a plus grave. Que certains textes du N. T. nous montrent le Christ se formant son Église en la rachetant ou en la purifiant, nul n'en saurait douter (cf. *Eph.*, v, 26; *Tit.*, ii, 14). Il ne semble cependant pas que ce soit la tradition la plus ancienne. D'ordinaire, le rachat par le sang du Christ sert à former le peuple de Dieu, et non le peuple du Christ. Pour appuyer sa thèse, G. cite *Act.*, xx, 28, mais en déformant le texte : le sujet de περιεποιήσατο n'est pas le Christ, mais Dieu (2). Il cite également *I Petr.*, i, 18-19; mais d'après le contexte, c'est Dieu qui « appelle » le peuple de la nouvelle Alliance (i, 15; ii, 9) et qui l'acquiert pour en faire une nation sainte

(1) Pedro Tena Garriga, *La palabra Ekklesia.* Estudio Histórico-Teológico (Colectanea san Paciano, Serie Teológica, vol. VI). Grand in-8° de 314 pp. Barcelona, Editorial Casulleras, via Layetana 85, 1958.

(2) Le texte, il est vrai, est difficile : « ... pour paître l'Église de Dieu, qu'il a acquise par son propre sang »; le sujet de la proposition relative est certainement « Dieu », mais comment Dieu a-t-il racheté l'Église par *son* propre sang? La seule solution plausible de cette difficulté me semble être celle suggérée par Knapp : le texte portait διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου υἱοῦ mais le υἱοῦ est tombé par haplographie. A l'appui de cette thèse, on peut invoquer l'argument littéraire suivant : dans le N. T., l'adjectif ἴδιος se place d'ordinaire entre l'article et le substantif (53 fois); mis à part le quatrième évangile (c'est une caractéristique johannique!), on ne le trouve rejeté après le substantif, avec redoublement de l'article, qu'ici et en *Act.*, i, 25. La formule διὰ τοῦ αἵματος τοῦ ἰδίου υἱοῦ serait donc grammaticalement beaucoup plus normale. Sur l'idée, cf. *Rom.*, viii, 32. Par ailleurs, on aurait alors une formule trinitaire excellente, avec mention de l'Esprit de Dieu et du Fils.

(II, 9). La même idée est encore exprimée dans *Apoc.*, V, 9-10 : c'est l'Agneau qui rachète le peuple par son sang, mais « pour Dieu ». Dans tous ces textes, ce n'est pas le Christ qui se forme un peuple en le rachetant par son sang, c'est Dieu; le peuple racheté forme le peuple, non du Christ, mais de Dieu. Pour cette raison, le N. T. ne parle pas d'« Église du Christ » (sauf dans le texte incertain de *Rom.*, XVI, 16), mais toujours d' « Église de Dieu ». On pourrait citer beaucoup d'autres exemples illustrant la faiblesse de certaines positions exégétiques tenues par G. Ainsi, le lecteur de son livre devra faire la part entre le bon grain et l'ivraie.

[M.-É. B.]

Qumrân. — L'édition anglaise des *Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda* de J. T. Milik, dont la *Revue* a parlé naguère avec éloge (*RB.*, 1957, pp. 633-636), est tout autre chose qu'une simple traduction (1). Un esprit aussi actif travaillant sur une question aussi mouvante ne pouvait se répéter à deux ans de distance. D'autant plus que le traducteur J. Strugnell, compagnon amical dans le labeur quotidien d'édition des documents de Qumrân (cf. *RB.*, 1956, pp. 49 ss.), était là pour discuter maint problème et stimuler la recherche. De cette étroite collaboration est résulté un ouvrage entièrement récrit et notablement complété, encore que l'ordre et les divisions de l'exposé aient été conservés. Outre le souci de dire mieux ou plus clairement les choses, on relève celui d'ajouter des détails utiles, ainsi pp. 20-23 les trois catégories de grottes-cachettes et la façon dont les rouleaux ont été écrits. Des affirmations ont été tempérées : pp. 33-34 les Paraboles d'Hénoch et les Testaments des XII Patriarches ne sont plus attribués à un Judéo-chrétien du IIe s. mais à « un Juif ou un Judéo-chrétien du Ier ou du IIe s. ». De nouveaux déchiffrements ont permis des précisions, ainsi p. 126 sur le Prophète, pp. 151 s. sur l'ordre original du Document de Damas, et p. 138 un contrat araméen de Murabba'ât est donné en traduction. Compte a été tenu de travaux parus dans l'intervalle, tels p. 39 l'étude de la Règle de la Guerre par Yadin, et pp. 112 s. l'hypothèse de Mlle Jaubert sur la date de la Cène, qui n'est d'ailleurs pas acceptée. Les plus amples remaniements se rencontrent au ch. III, qui traite de l'Histoire des Esséniens. Pp. 50-56 les périodes d'occupation du site sont analysées comme dans l'édition française, mais avec des considérants plus détaillés et réponse aux objections soulevées par le P. de Vaux dans son compte rendu de la *RB.* Pp. 56-73 l'histoire de la secte, ses origines, le Maître de Justice et le Prêtre Impie, etc., sont l'objet d'une enquête soignée qui procède en deux temps, d'abord l'analyse des textes, plus systématique que dans la première édition, puis une synthèse où sont reprises les quatre phases qui figuraient dans celle-ci en Appendice. Cet examen plus poussé n'aboutit d'ailleurs qu'à maintenir avec plus de force les positions antérieures de l'auteur, entre autres l'identification du Prêtre Impie avec Jonathan. Bien entendu, la bibliographie a été mise à jour, et même l'illustration, quoique ramenée de 35 à 25 photos, s'est renouvelée par quelques vues différentes. Ainsi transformé, l'ouvrage de J. T. Milik n'a rien perdu de sa densité. Il a gagné en richesse d'information et en force d'argumentation. Sans être vraiment « populaire », il semble pourtant bien accessible à quiconque ne craint pas l'effort d'une lecture attentive et répétée. Recommandé par la compétence exceptionnelle de

(1) J. T. Milik, *Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea.* Translated by J. Strugnell (Studies in Biblical Theology No. 26). In-8° de 160 pp. avec une carte, un plan et seize planches de photos. London, SCM Press, 1959. — Prix : 12 sh. 6 d.

son auteur, il reste un des quelques livres dont le choix est conseillé à quiconque veut s'initier, et dont la consultation s'impose aux spécialistes même chevronnés.

[P. B.]

En publiant sous forme de livre les conférences sur *la Communauté de la Mer Morte* qu'il donna en 1957 devant un vaste public à l'Université de Vienne (1), Kurt Schubert a voulu en garder le genre littéraire : aucune annotation, point de discussions techniques, mais un exposé de haute vulgarisation. Les textes de Qumrân, leur âge et l'histoire de leur découverte, les fouilles de Kh. Qumrân, les antécédents et les origines de cette communauté essénienne, son organisation et ses doctrines, en particulier sa théologie de l'Alliance et son attente eschatologique, le Maître de Justice et les deux Messies, les analogies et les différences entre ce mouvement et le christianisme primitif, ses rapports avec le rabbinisme : tels sont les principaux sujets touchés dans ce tour d'horizon. Si l'ouvrage n'est pas destiné aux spécialistes, il n'en est pas moins de bonne qualité. L'auteur a publié par ailleurs des études techniques (énumérées dans l'Appendice 3) qui attestent sa compétence en ce domaine. Il offre donc une direction sûre à qui veut aborder ces problèmes. Bien qu'il reste volontairement sommaire et réservé, il avance sur plus d'un point discuté des opinions qui intéresseront les connaisseurs. Ainsi pp. 66-68 la secte de Qumrân n'est pas proprement gnostique mais présente des contacts étroits avec la gnose; pp. 69-72 pourquoi les divergences entre Philon-Josèphe et les textes de Qumrân n'interdisent pas d'attribuer ceux-ci à une communauté essénienne; pp. 96-98 ces gens ont cru à la résurrection corporelle, mais leur croyance n'était pas encore réflexe et dogmatiquement formulée; pp. 105 et 121 ils auraient déjà identifié le Messie Fils de David avec le Fils de Dieu préexistant; p. 108 ils sont dans l'Évangile ceux « qui attendent le Royaume de Dieu », bien distincts des Pharisiens qui n'avaient pas leur attitude « akut-messianisch ». On appréciera les rapprochements de détail qui éclairent certains passages du N. T., ainsi que les analogies profondes avec Jean et Paul; et d'autre part les importantes divergences qui séparent Jésus des Esséniens sont vigoureusement relevées. Le recours au calendrier essénien pour expliquer la semaine de la Passion est rejeté comme insuffisamment fondé (pp. 122 s.). Tout en soulignant la grande importance de ces nouveaux textes, le Dr Schubert met sagement en garde contre le danger de les surestimer : ces documents retrouvés par une merveilleuse bonne fortune jettent une précieuse lumière sur le judaïsme du temps de l'Évangile, ils ne peuvent prétendre à nous en restituer la physionomie complète. Bien des groupements parallèles ont pu exister, dont les traces sont perdues pour nous. Ce sont là de pertinentes réflexions, utiles contre le péril non irréel de « qumrânite ». Au total, la pondération du jugement jointe à l'excellence de l'information caractérisent cette monographie et la rendront très utile aux lecteurs qu'elle vise. Une courte bibliographie donnée en Appendice les orientera d'ailleurs vers des études plus poussées.

[P. B.]

(1) Kurt Schubert, *Die Gemeinde vom Toten Meer.* Ihre Entstehung und ihre Lehren. In-8° de 144 pp. München/Basel, Ernst Reinhardt, 1958. — Prix : cartonné 6,50 fr. s.; relié toile 8,50 fr. s.

Pour offrir à ses lecteurs un double numéro extraordinaire sur *les manuscrits de Qumrân*, la revue « Cultura Biblica » a requis la collaboration compétente du Père Caubet, ss. cc. (1). Celui-ci a fait plusieurs séjours en Palestine, d'abord comme étudiant de l'École Biblique, puis au cours de nouveaux voyages. Il connaît d'expérience personnelle les personnes, les lieux et les choses dont il parle. Il a enquêté sur place et complété ensuite son information par un dépouillement très diligent de la littérature déjà si considérable accumulée sur le sujet. Les fruits de ce travail sont distribués ici en six chapitres : I. Les premières trouvailles de la grotte 1. — II. Énumération et analyse des principaux fragments et rouleaux trouvés dans cette grotte. — III. Découverte des grottes 2 à 11, de 1952 à 1956. — IV. Le travail d'édition en cours au Musée Rockefeller de Jérusalem. — V. Liste et description des principaux manuscrits trouvés dans les grottes 2 à 11. — VI. Fouilles de Khirbet Qumrân et histoire du site qui en résulte. Après ces chapitres vient un choix de textes plus importants ou mieux conservés, limité en fait à trois grands écrits : la Règle de la Communauté, le Document de Damas et les Hymnes; la traduction, faite sur l'original, s'accompagne d'une brève introduction, d'une bibliographie et de notes qui dégagent la doctrine et les rapports avec la Bible. Trois cartes et dix photographies suggestives, encore que d'une exécution un peu fruste, achèvent d'orienter utilement le lecteur. Il ne s'agit en tout cela que de lui fournir une première information, non une discussion des problèmes historiques et théologiques, mais une connaissance objective et complète de la documentation. Dans ces limites qu'il s'est fixées, le P. Caubet s'est d'ailleurs montré généreux, soucieux de la précision et friand du détail pittoresque. Son abondance bien espagnole s'accompagne d'ailleurs d'un enthousiasme non moins espagnol que traduisent les épithètes brillantes : manuscrits « merveilleux », trouvailles « impressionnantes », labeur « formidable ». On lira avec sympathie et intérêt cet exposé fervent, où une bonne compétence autorise à chercher de solides informations.

[P. B.]

Judaïsme. — L'ouvrage de J. Jeremias sur *Jérusalem au temps de Jésus* a paru en livraisons s'échelonnant de 1923 à 1937. Une première partie décrit les conditions économiques : métiers, commerce, relations avec l'étranger. La deuxième partie traite des conditions sociales, d'une part selon la fortune : riches et pauvres, d'autre part selon la hiérarchie sociale : sacerdoce, aristocratie laïque, scribes, pharisiens; enfin les problèmes touchant la race : descendance légitime et illégitime, prosélytes, esclaves, etc. Nous n'avons pas à analyser cet ouvrage déjà devenu classique. Nous signalons seulement avec plaisir que, épuisé depuis longtemps, il vient d'être réimprimé pour satisfaire à une demande persistante (2). Réimpression par procédé anastatique qui laisse le texte pratiquement inchangé. De fait son genre littéraire n'exigeait pas une refonte complète : tout l'exposé repose sur une exploitation constante des sources, bibliques et rabbiniques; et l'enquête a été menée dès la première édition avec tant de conscience et d'objec-

(1) Javier Caubet Iturbe, ss. cc., *Los maravillosos manuscritos de Qumrân, junto al Mar Muerto.* N^{os} de *Cultura Biblica*, XV, juillet-octobre 1958, pp. 193-320. Ségovie.

(2) Joachim Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu. Kulturgeschichtliche Untersuchung zur neutestamentlichen Zeitgeschichte.* 2. Auflage. In-8° de 99 + 65 + 264 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1958. — Prix : relié toile DM 24.

tivité qu'aucune transformation substantielle ne s'impose. On observera seulement quelques additions dans les « Nachträge » qui terminent certains fascicules. Je relève, p. 99 de I. Teil, que le Prof. Jeremias diminue son estimation de naguère : il pense à présent que Jérusalem au temps de Jésus aura eu seulement de 25 000 à 30.000 habitants. L'auteur et l'éditeur sont à remercier d'avoir remis à la disposition du public cet ouvrage si utile.

[P. B.]

L'édition de l'*Autobiographie de Flavius Josèphe* dans la collection Guillaume Budé a été confiée à André Pelletier, s. j. (1). L'Introduction rappelle les grands traits de la vie de cet historien juif et discute en particulier la date de son *Autobiographie*. Refusant de la faire remonter à 94 avec Vincent et Th. Reinach, renonçant à y voir avec Laqueur la reprise d'un « rapport administratif » de l'an 66, le P. Pelletier estime qu'elle a été composée au début du second siècle comme un appendice à la deuxième édition des *Antiquités*, destiné à réfuter les attaques de Juste de Tibériade. D'où le caractère hâtif, polémique, mal rédigé de cet écrit : « nous voilà devant le seul cas où Josèphe écrive deux mille lignes et plus sans subir l'influence stylistique d'aucune source écrite. C'est du Josèphe tout pur, écrit *ab irato* » (p. XIX). L'édition du texte suit celle de Thackeray, « à quelques différences près » dont « la plupart ne relèvent que de raisons subjectives », surtout d'un « préjugé favorable » pour R (Parisinus, XIV^e^ s.) (p. XXV). Quant à la Traduction, qui manquait dans le grand ouvrage de Th. Reinach, elle ne pouvait guère s'appuyer sur les dernières traductions françaises, déjà anciennes (XVIII^e^ s.), car le texte grec a été profondément amélioré depuis l'effort critique de Niese; c'est donc « une traduction nouvelle, fondée sur un texte plus assuré et selon une méthode plus soucieuse de l'exactitude » (p. XXVI). Elle est fidèle, se lit agréablement et s'accompagne de notes opportunes, d'histoire et de géographie. On appréciera la riche Bibliographie commentée concernant Josèphe et son œuvre (pp. XXVII-XXXVI), ainsi que les Index détaillés, onomastique et géographique. Le *Contre Apion* avait paru dans la collection Budé en 1930; ce nouveau et excellent volume sera accueilli avec joie, en attendant l'édition souhaitée des grandes œuvres, les *Antiquités* et la *Guerre Juive*.

[P. B.]

Du *Midrash Tehillim*, ou commentaire rabbinique sur les Psaumes, il n'y avait jusqu'à présent de traduction moderne que celle de A. Wünsche (1892/3), littérale jusqu'à l'obscurité et collée à l'édition de Buber au point d'en reproduire les erreurs. On accueillera donc volontiers la *nouvelle traduction* que vient d'en faire le Rabbin William G. Braude (2). Une introduction présente cette compilation homilétique et rappelle sans se prononcer les discussions qui se sont livrées autour de son pays et de son époque : Italie du Sud (Zunz) ou Palestine (Buber), époque

(1) Flavius Josèphe, *Autobiographie*. Texte établi et traduit par André Pelletier, s. j. (Collection des Universités de France publiée sous le patronage de l'Association Guillaume Budé). In-8° de XXXVII et 79 doubles pages, avec une carte. Paris, « Les Belles Lettres », 1959. — Prix : 750 fr.

(2) William G. Braude, *The Midrash on Psalms* translated from the Hebrew and Aramaic (Yale Judaica Series. Vol. XIII, 1 et 2). 2 vol. in-8° de XXXVI-563 et 630 pp. New Haven, Yale University Press, 1959. — Prix : doll. 15.

gaonique (Zunz, Albeck) ou déjà talmudique (Buber). Ceci pour les Ps. 1-118, car tout le monde est d'accord pour reconnaître en Ps. 119-150 une addition plus tardive. Au fait les éditions imprimées elles-mêmes, depuis celles de Constantinople (1512) et de Salonique (1515) jusqu'à celle de Buber (1891), reflètent cet état fluent d'une tradition composite. C'est principalement sur l'édition de Buber que Braude a fondé sa traduction, ce qui n'est pas sans inquiéter quand on l'entend dire (p. xxxi, note 36) que Buber était peu exact dans l'emploi des manuscrits et que son texte ne peut passer pour une édition critique! Dans ces conditions on eût compris et souhaité qu'il enteprît cette édition qui manque. A son défaut, sa traduction n'en représente pas moins un effort méritoire et réussi.

W. G. Braude caractérise bien le genre littéraire de ce recueil quelque peu desséché d'homélies qui furent vivantes : *a garden of dried flowers* (p. xx). Les rapprochements scripturaires, ingénieux mais déroutants, qui dirigent la marche sinueuse de l'homéliste s'expliquent par un cycle liturgique triennal qui juxtaposait des textes de la Loi, des Prophètes et des Sapientiaux, mais que malheureusement nous connaissons mal. Si l'on ajoute que le « midrash » recherche des sens subtils, à la différence du « peshaṭ », qui expose le sens littéral, et aussi que la rédaction est concise à l'excès *(a kind of super shorthand)*, on appréciera l'aide secourable d'un spécialiste qui s'efforce de mettre cela au clair. W. G. Braude a appris auprès du Prof. Harry A. Wolfson que *the Rabbis made good sense* (p. xxxv) et il s'applique à le faire sentir dans une traduction claire et lisible, fidèle certes, mais sans craindre les légères transpositions ou additions (entre crochets) nécessaires pour le lecteur moderne. Les citations scripturaires, interprétées ou tronquées d'une façon qui nous est peu familière, ont été particulièrement l'objet de sa sollicitude. De courtes notes, rassemblées à la suite de la traduction (vol. II, pp. 397-525), concourent encore à l'intelligence du texte. De même un bref Glossaire où sont expliqués quelques termes techniques. Les Index sont très précieux : des citations scripturaires et mishniques, des Rabbins, enfin des sujets traités. Ce dernier sera particulièrement apprécié : extrêmement détaillé, il met en valeur la très abondante matière, surtout haggadique, qui se trouve enfouie dans le maquis du texte. En rendant accessible la richesse de cette littérature quelque peu hermétique, W. G. Braude a rendu un service signalé. Ajoutons que la présentation typographique est parfaite.

[P. B.]

La *numismatique juive* a été l'objet, ces dernières années, de nombreux travaux. Le livre que nous offrent W. Wirgin et S. Mandel (1) serait l'un des plus importants si ses conclusions étaient valables, car il représente un bouleversement radical de la classification courante et une réinterprétation audacieuse des modestes motifs qui ornent les monnaies juives. Les nouvelles attributions sont dues au premier des deux auteurs, déjà connu par ses études sur le sujet, et l'explication des symboles au second, partisan convaincu de la signification sexuelle des types les plus banaux en apparence. Une fin de non-recevoir a été opposée aux thèses de Wirgin et Mandel par les spécialistes de la numismatique juive (2) : elle nous

(1) Wolf Wirgin and Siegfried Mandel, *The History of Coins and Symbols in Ancient Israel*. In-8° de 264 pp. (xxxii pl. et nombreuses ill.). New York, Exposition Press, 1958. — Prix : dol. 7,50.

(2) En particulier dans *The Dating and the Meaning of Ancient Jewish Coins and Symbols* (Numism. Studies and Researches, vol. II, Jérusalem et Tel-Aviv, 1958), où A. Kindler

semble décisive et quelques remarques suffiront ici. Malgré sa grande habitude des monnaies juives, W. Wirgin ne sent pas ce qui fait l'homogénéité d'une série numismatique. Il attribue de l'importance à des détails infimes, ce qui lui fait étaler sur trente-cinq ans (Simon et son fils Hyrcan) les sicles et demi-sicles de la Première Révolte, si clairement répartis sur cinq ans, et attribuer à Hérode le Grand le début du monnayage des tétradrachmes unanimement assignés à la seconde Révolte (pp. 46 et 120). Il fait remonter à Alexandre le Grand les bronzes à légende ΒΑΣΙΛΕΩΣ ΑΛΕΞΑΝΔΡΟΥ (p. 84), alors que leurs caractéristiques rendent si obvie leur attribution à Alexandre Jannée, entre les bronzes de son frère Aristobule et de son père Jean Hyrcan, et ceux de son fils Hyrcan II. Notons aussi le point de vue de l'auteur sur les monnaies qu'a fait refrapper Bar-Kokéba. Pour ne pas les attribuer à ce dernier, il suppose qu'entre les deux révoltes les Juifs ont imité les pièces impériales et leur ont ajouté les motifs et les légendes révolutionnaires que l'on sait (p. 145)! W. Wirgin connaît pourtant (p. 246) l'existence de documents datés de l'ère « de la liberté d'Israël (procurée) par Simon bar Kosébah nâsi d'Israël » (1), formule parallèle à celles des monnaies en question. La partie consacrée par S. Mandel aux symboles apparaît surtout comme un hors-d'œuvre, tant par ses longues considérations sur le caractère soi-disant phallique des symboles en général que par l'application de ses principes aux monnaies juives, où les types s'expliquent très suffisamment par les emprunts faits aux monnaies séleucides, où ils n'ont pas cette signification, et par le désir d'évoquer le Temple et le culte, ou simplement les produits naturels du pays.

[J. Starcky]

Égyptologie. — L'Égypte avait bien des titres à faire valoir pour figurer, à côté de Babylone, dans les *Cahiers d'Archéologie biblique*. Commencées avec le Père des Croyants, les relations d'Israël et de l'Égypte devaient se poursuivre jusqu'aux environs de notre ère. C'est la faim qui poussa Abraham et les siens vers la Vallée du Nil et c'est encore une disette qui est à l'origine de l'installation des Hébreux sur la terre des Pharaons. Accueillante aux affamés, l'Égypte l'était aussi aux réfugiés politiques qui, une fois rentrés dans leur pays, y propageraient son influence. Entre les deux pays les rapports politiques changèrent maintes fois de signe, au gré des conjonctures. Des alliances matrimoniales scellèrent parfois la bonne entente, mais les Pharaons durent aussi, à plusieurs reprises, venir remettre dans le droit chemin des sujets trop enclins à sortir de l'orbite de l'Égypte ou à aider ses ennemis. Il serait étrange que ces deux civilisations, en contact durant une si longue période, ne se soient pas influencées réciproquement, chacune prenant à l'autre ce qu'elle pouvait assimiler sans se renier elle-même.

Le soin de retracer brièvement cette longue histoire a été confié au Prof. P. Montet, qui connaît admirablement l'ancienne Égypte chez elle et qui, de plus, s'est toujours intéressé à ses rapports avec les pays voisins, notamment la Syrie (2).

traite des monnaies asmonéennes et de Bar-Kokéba, J. Meishan des monnaies hérodiennes, L. Kadman de celles de la Première Révolte et E. W. Klimowsky de la symbolique (avec la réfutation du « pan-sexualisme »).

(1) Cf. J. T. Milik, etc., *Discoveries in the Judaean Desert*, II, en particulier le contrat de Murabba'ât n° 24, pp. 122 s. L'ouvrage montre l'effort d'organisation poursuivi par Bar-Kosébah, où le monnayage trouve sa place tout indiquée.

(2) P. Montet, *L'Égypte et la Bible* (Cahiers d'Archéologie Biblique, n° 11). In-8° de 141 pp.; viii pl. et 21 fig. Neuchâtel, Delachaux et Niestlé, 1959. — Prix : Fr. s. 6,50.

Comme il s'agit là d'une vue d'ensemble, d'une esquisse, il n'y faut pas chercher les détails qu'on peut trouver dans d'autres publications que le Prof. Montet signale lui-même (1).

L'ouvrage comprend deux parties : Rois et lieux (Faits historiques et cadre géographique) ; Faits de civilisation : Usages, Religion et Morale.

Il ne saurait être question de suivre l'A. pas à pas dans son exposé d'une lecture agréable. Je me bornerai à signaler sur quelques points les vues du savant égyptologue.

Abraham est descendu en Égypte sous la XII^e dyn., c'est-à-dire vers l'époque où se situe l'*Histoire de Sinouhé* (Amenemhat I — Sénousrit I). Joseph fit carrière sous les derniers rois hyksos et les premiers Pharaons de la XVIII^e dyn. (p. 21) : Jacob et ses fils le rejoignirent vers 1622 (pp. 21 et 33) et l'Exode eut lieu en 1228, sous Méneptah, après la construction de Pi-Ramsès, la résidence de Ramsès; leur oppresseur. En la V^e année de Méneptah les enfants d'Israël étaient encore en Égypte (p. 32). Pourtant, sur une stèle datée de l'an V de son règne, ce monarque se vante d'avoir vaincu Israël et cette mention d'Israël déjà établi en Canaan est l'un des arguments majeurs de ceux qui mettent l'Exode sous la XVIII^e dyn. Ceux qui, par contre, placent la sortie d'Égypte sous la XIX^e dyn. voient, dans cet Israël, un groupe demeuré en Canaan ou bien les Israélites en voie d'installation. Ces théories présupposent toutes deux l'historicité de la campagne de Palestine. Le Prof. Montet met cette historicité en question. Le passage de la stèle qui mentionne Israël ne fait que décrire un état de fait (p. 31), non le résultat d'une expédition militaire. La défaite des puissants Libyens aux mains de Méneptah terrorisa les pays voisins et étouffa chez ceux qui supportaient mal la domination égyptienne — et Israël, astreint à la corvée, en était — toute velléité de rébellion. Je ne pense pas, pour ma part, qu'Israël doive être cherché en Égypte, fût-ce dans le Delta extrême-oriental : l'énumération des pays s'y oppose (2).

(1) Auxquelles on peut ajouter : S. Morenz, *Die Religion in Geschichte und Gegenwart*, 3^e édit., I, col. 105 ss. Sur Joseph, cf. J. Vergote, *Joseph en Égypte*, Louvain, 1959.

(2) Si le Kharou, qui fait suite à Israël sur la stèle, commence à Silé, il finit par inclure toute la Palestine et la Syrie jusqu'à la frontière d'Amourrou (A. H. Gardiner, *Ancient Egyptian Onomastica*, I, pp. 186*-187*). On ne peut donc faire fond sur ce terme pour situer Israël près de la frontière égyptienne et tous les termes depuis « le pays des Hittites » peuvent bien être inclus dans le Kharou. L'énumération commencerait alors au sud par P$\underline{d}$ K $\underline{d}$ *n'n''* pour se poursuivre vers le nord. S'il n'y a pas eu effectivement une démonstration militaire, à tout le moins contre Gézer, pourquoi, sur une stèle triomphale d'Amada, le protocole de Méneptah comporte-t-il, comme épithète de Maître du Double Pays, « Dompteur de Gézer »? Cf. H. Gauthier, *Le Temple d'Amada*, p. 187. Quelle est la raison du choix, à coup sûr intentionnel, de cette ville? D'après Breasted (*AJSL*, 1906, p. 46), cette inscription daterait, elle aussi, de la cinquième année de Méneptah, mais il ne dit pas sur quoi il se fonde pour proposer cette date. La dernière étude topographique sur la *Stèle de Méneptah* admet la réalité de la campagne et, suivant l'ordre géographique du document, place Yeno 'am à el-'Ubeidiya, au sud-ouest du Lac de Tibériade. Israël représente alors la Galilée, en fait la tribu de Nephtali (Cf. Y. Aharoni, *The Settlement of the Tribes in Upper Galilee*, pp. 64 ss.; 125; recension de P. Benoit dans *RB.*, LXVI, 1959, pp. 259 et 261). Si la *Stèle de Méneptah* n'est peut-être pas d'une exactitude rigoureuse au point de vue géographique, il n'en va pas de même de la liste de Chéchanq I qui a fait l'objet d'une brillante étude de la part du Prof. B. Mazar (Maisler). Avec l'aide du regretté B. Grdseloff il a su démêler l'ordre de progression des différents corps d'armée égyptiens dans le nord et le sud de la Palestine et reconstituer l'habile stratégie de cette campagne. La lecture « Champ d'Abraham » pour le contenu des deux enceintes de villes crénelées représentées p. 43, fig. 6, doit être abandonnée. Il s'agit du « Fort d'Abraham » dont la localisation est inconnue. Cf. *The Campaign of Pharaoh Shishak*

La ville de Ramsès, point de départ de l'Exode, a, sur un même site, suivi Avaris et précédé Tanis (1). Les Hébreux étaient, nous dit la Bible, établis dans la terre de Goshen et le Prof. Montet retrouve, dans ce vocable, le second nom de la capitale du nome de Soped. Gardiner et Newberry lisent *šsm* le nom de cette localité parce qu'une région du Sinaï, *T3 šsmt*, qui relevait précisément du dieu Soped, produisait le minéral *šsmt*. Le Prof. Montet, à la suite de Brugsch, lit *gsm* et il y a été incité parce qu'avec *Gsm* « on tombe en pays de connaissance » et que « l'on ne peut douter, comme l'avait pensé Brugsch le premier, que ce *Gsm* soit la forme originale de Gesem de la Septante » (p. 59). Il en est, malgré tout, qui doutent que Gesem soit la transcription de Goshen et qui voient dans ce Gesem d'Arabie (*Gen.*, XLV, 10; XLVI, 34) le remplacement d'un nom inconnu par celui, plus connu alors, d'un prince d'Arabie, ennemi de Néhémie (*Neh.*, II, 19; VI, 1 ss.) mentionné sur des bols d'argent découverts à Tell el-Maskhūta ou près de ce lieu (2).

Dans le Ier chapitre (Choses d'Égypte dans la Bible) de la IIe partie (Faits de civilisation) le Prof. Montet met bien en relief ce qui, dans la Bible, concorde avec ce que nous savons de l'Égypte (Cérémonial de la Cour; personnel du palais royal; investiture de Joseph; les songes; les mœurs féminines; la corvée de briques; la famine) et ce qui en diffère : présence des eunuques; supplice infligé au chef des panetiers; usages cultuels : sacrifices et interdits alimentaires).

Les démêlés de Moïse et d'Aaron avec les magiciens lors des plaies d'Égypte sont mis en parallèle avec des récits de prodiges opérés par des chefs lecteurs (3). Le thème de l'eau changée en sang et la menace de trois jours et de trois nuits de ténèbres pour les Égyptiens se retrouvent dans une même œuvre démotique (4). Mais si l'on rencontre des analogies entre l'histoire biblique et quelques romans égyptiens, peut-on dire, sans autre forme de procès, que « le chroniqueur n'a fait qu'attribuer à Moïse des tours analogues à ceux dont étaient coutumiers les magiciens d'Égypte » (p. 98)? Moïse a réalisé des merveilles qui surpassaient celles des magiciens de Pharaon et l'auteur sacré a bien eu l'intention de « montrer dans ces fléaux, survenus sur l'ordre de Yahvé, la réalité d'une intervention surnaturelle de Dieu en faveur de son peuple » (5).

Bien des savants se sont efforcés de retrouver la forme égyptienne sous-jacente aux noms égyptiens transmis par la Bible. Le Prof. Montet s'y applique à son tour. Pour le nom égyptien de Joseph il retient la suggestion de Spiegelberg : « Dieu dit qu'il vit ». Asnat signifierait plutôt « Celle qui appartient à Dieu (*nṯ (r)*) que « celle qui appartient à Neith » (p. 22). Moïse est l'un des nombreux *Mesw* ou *Mesy* (p. 35) et Tahpnès (*I Reg.*, XI, 19) pourrait être une Tapechenis « la part d'Isis » (p. 41). Quant à la ville de Tahpanhès, elle représenterait bien *T3 ḥwt p3 nḥs* « le château du nègre », celui-ci étant dieu le Min souvent peint en noir (p. 53) (6).

to Palestine, Supplements to Vetus Testamentum. Volume du Congrès. Strasbourg, 1956 (1957), pp. 57 ss. et p. 65.

(1) Sur la position du Prof. Montet au sujet de Pi-Ramsès, des Dieux de Ramsès et des Fils royaux de Ramsès, cf. *RB.*, LIII, 1946, pp. 75 ss.; LXI, 1954, p. 108 ss.

(2) Cf. W. F. ALBRIGHT, *BASOR.*, **140** (1955), p. 31. J. Vergote n'admet pas la lecture *gsm*; cf. : *Joseph en Égypte*, p. 185

(3) Les Égyptiens étaient réputés pour leurs pratiques magiques; cf. *RB.*, LXIII, 1956, p. 494, n. 1.

(4) *Le Conte démotique de Siousiré, fils de Setna;* cf. G. MASPERO, *Les Contes populaires*, pp. 150 et 143; FR. LEXA, *La Magie dans l'Égypte antique*, II, pp. 204 et 200.

(5) *Bible de Jérusalem* sur *Ex.*, VII, 8.

(6) Sur une réinterprétation possible par la LXX du nom égyptien de Joseph et de Tah-

Les Hébreux n'adoraient qu'un seul Dieu : Yahvé. Le panthéon égyptien, au contraire, fourmillait d'une multitude de dieux parmi lesquels émergeaient quelques grandes figures : Rê, Amon, Ptah, Osiris, Toum, Thot. Pourtant les recueils de maximes, comme les autobiographies funéraires, emploient souvent le mot *nṯr* sans autre spécification. Faut-il voir là un moyen d'universaliser les Sagesses, chacun entendant *nṯr* de son dieu suprême, ou bien sommes-nous en présence d'un monothéisme latent, entaché de polythéisme chez les plus éclairés et sollicitant le polythéisme des autres? On reconnaît, dans cette seconde manière d'envisager les choses, la théorie brillamment exposée par le Ch. Drioton dans son *Dieu des Sages* (1). Le Prof. Montet la juge ainsi : « Je crains qu'il n'y ait dans cette doctrine une forte part d'illusion » (p. 105). La thèse du Ch. Drioton, si séduisante par ailleurs, laisse subsister, il faut l'avouer, bien des difficultés, ne serait-ce que le passage implicite dans une même phrase, du monothéisme au polythéisme (2).

En Égypte, comme en Israël, les sages ont composé des *Enseignements*, recueils de préceptes destinés à instruire leurs disciples des moyens de réussir dans la vie. Parmi ces Sagesses celle d'Amenemopé a fait grand bruit, en raison des similitudes qu'elle présente avec une section du Livre des Proverbes biblique. Le Ch. Drioton a remis récemment sur le tapis la question de la primauté d'influence et s'est efforcé de démontrer que l'auteur de la Sagesse d'Amenemopé connaissait mal l'égyptien et pensait en hébreu (3). Le Prof. Montet demeure fidèle à la thèse d'un emprunt biblique à l'ouvrage d'Amenemopé et développe le parallélisme des deux œuvres sur les conditions de réussite et les vertus requises de l'honnête homme pour conclure que les Proverbes ne sont en somme qu'une édition de la Sagesse d'Amenemopé expurgée de tout ce qui avait un caractère trop exclusivement égyptien (p. 131). Il termine par quelques citations empruntées au Tombeau de Pétosiris (4).

Tel qu'il est, même si l'on ne partage pas toujours les vues de l'A. (par exemple sur la définition, citée plus haut, de la relation d'Amenemopé avec les Proverbes) et s'il ne dit pas tout (rien de la critique littéraire biblique), ce petit livre de lecture facile a l'intérêt de faire connaître la position d'un égyptologue de renom sur ce qui, dans son domaine, touche à la Bible.

[B. C.]

Le mot *Mammisi* (le lieu de l'enfantement), non plus que celui d'*Eimisi* (la maison de l'enfantement), par quoi Champollion l'a remplacé plus tard, n'existent pas en copte. Le fondateur de l'Égyptologie les a forgés en se basant sur ses lectures *ma* puis *ei* du plan d'habitation qui se lit *pr*. Champollion voyait dans le mammisi un édifice consacré au *dieu-fils*, la troisième personne des triades locales, et bâti à côté du grand temple de chaque nome dédié aux deux premières personnes, le *dieu-père et la déesse-mère*. Cette définition est-elle valable? C'est ce que M. Fr.

pnès cf. : W. F. Albright, *op. cit.*, pp. 31-32. A propos de la géographie de l'Exode on aurait aimé voir citer A. Cazelles. *Les localisations de l'Exode et la critique littéraire*, *RB.*, LXII, 1955, pp. 321 ss., mentionné par le Prof. Montet dans sa *Géographie de l'Égypte ancienne*, I. La Basse Égypte (1957), p. 218, n. 3.

(1) *La Religion égyptienne*, pp. 25 ss. (Histoire des Religions publiée sous la direction de M. Brillant et René Aigrain, III).

(2) *Ibid.*, p. 37.

(3) *Mélanges bibliques rédigés en l'honneur de A. Robert*, pp. 254 ss. A juste titre le Prof. Montet récuse, comme preuve d'une dépendance, l'expression « chemin de vie » qui remonte au moins à Aménophis IV. Cf. *RB.*, LVI, 1949, pp. 412 ss.

(4) Cf. *RB.*, XXXI, 1922, pp. 481 ss.

Daumas a entrepris d'examiner dans une thèse présentée en Sorbonne (1). Chargé de la publication des mammisis de Denderah, le professeur de Lyon devait être tout naturellement tenté par une étude d'ensemble de ce genre d'édifices. Borchardt avait déjà étudié ces monuments, mais du seul point de vue architectural, dans son ouvrage sur les temples égyptiens à déambulatoire. Son enquête, conduite avec une haute compétence technique, partait d'une suggestion de Maspero pour qui la femme, sur le point de devenir mère, aurait été, à l'origine, enfermée dans une case isolée jusqu'à ses relevailles. Cette hypothèse qui faisait du mammisi une construction plutôt civile que religieuse rendait compte aux yeux de Borchardt des éléments qui, selon lui, caractérisaient le mammisi : l'absence de socle; les colonnes végétales et le déambulatoire dont le rôle avait été de défendre du soleil et des intempéries les parois fragiles de la case primitive. Par malheur la suggestion de Maspero n'est pas recevable. Les textes égyptiens nous apprennent, en effet, que le *harem* était toujours situé dans la maison proprement dite, bien que dans sa partie la plus reculée. Borchardt, d'autre part, avait admis comme mammisis des édifices dont rien ne prouve qu'ils aient eu cette destination. Enfin, lacune non moins grave, son analyse architecturale ne tenait aucun compte des textes gravés sur les parois des divers éléments de ces temples de la naissance, et cette dissociation n'a pas peu contribué à égarer sa recherche.

A la suite d'un examen rigoureux des textes, Fr. Daumas ne retient, comme indubitables, que six mammisis, en plus ou moins bon état : ceux de Philae, de Kom Ombo, d'Edfou, d'Ermant et de Denderah (deux), allant de Nectanébo (378 av. J. C.) à l'époque romaine (160 ap. J.-C.), auxquels doivent être ajoutées les fameuses scènes de naissance royale de Deir el-Bahari (Hatshepsout) et de Louxor (Aménophis III).

Les bas-reliefs et les inscriptions montrent que le mammisi était lié à un grand temple et consacré à la déesse-mère et à l'enfant divin, comme l'avait bien vu Champollion, mais qu'il était aussi en rapport avec le culte royal, car, si l'enfant divin y était mis au monde, c'était pour exercer la fonction bienfaisante de roi sur le pays tout entier. C'était, en fait, un temple de culte royal.

Borchardt avait jugé oiseuse une étude chronologique. Pourtant une analyse de ce genre peut seule permettre de suivre l'évolution du plan de ces édifices. D'abord simple reposoir de procession composé d'un sanctuaire illustré des scènes de la théogamie, précédé d'une cour et d'une voie d'accès, le mammisi fut, par la suite, doté d'une salle d'offrandes exigée par le culte quotidien qu'on y célébrait et qui gagna en solennité de jour en jour, postulant l'adjonction d'un déambulatoire, qui, loin d'être essentiel comme le voulait Borchardt, manque dans deux de ces monuments. Des propylées vinrent par la suite compléter la ressemblance du mammisi avec un grand temple.

L'emplacement de ces temples de la naissance à l'intérieur du téménos du grand temple auquel ils étaient annexés dépend à la fois de raisons rituelles (puisqu'ils servaient de reposoirs) et du désir de les orienter autant que possible vers l'est géographique. Le soleil levant illuminait ainsi leur façade, peut-être même l'intérieur du sanctuaire, traduisant symboliquement l'assimilation théologique du jeune dieu avec le soleil à son lever.

Le mammisi ne dépend pas d'un type préexistant fixe de temple périptère à

(1) Fr. Daumas, *Les Mammisis des temples égyptiens*. In-8° de 537 pp. et XIV pl. Paris, « Les Belles Lettres », 1958. Annales de l'Université de Lyon. Lettres-Fascicule 32.

colonnes végétales. Le système de couverture, par son manque de cohérence, en témoigne. Les colonnes végétales, elles, étaient tout indiquées dans un édifice consacré au développement de la vie du jeune dieu et, si leurs abaques sont décorés de sistres hathoriques ou de Bès, c'est que le bruit du sistre, dédié à Hathor, servait à manifester la joie lors de l'enfantement de la déesse comme à écarter d'elle les influences néfastes et que le physique grotesque de Bès, son compagnon depuis l'Afrique, effrayait les êtres mal intentionnés à l'égard de la parturiente.

L'éclairage, lui aussi, était savamment gradué. La lumière, éclatante dans les propylées et les salles hypostyles, décroît jusqu'à l'obscurité de la *cella* avec illumination possible, à certains jours, des scènes les plus importantes rehaussées d'or.

Ces analyses techniques des bâtiments, cette description du cadre, introduisent à l'étude du culte qui s'y déroulait. L'A. s'intéresse passionnément aux idées religieuses des Égyptiens : sa plaquette sur l'*Amour de la vie et le sens du divin dans l'Égypte ancienne* en témoigne. Il refait, pour les mammisis, ce que M. Alliot a si magistralement réussi pour Edfou. Simple « reposoir » où se célébrait un mystère, le mammisi fut très tôt doté d'une statue de culte pour qui l'on célébra le service divin dans une « salle des offrandes », parmi lesquelles celle du lait venait, comme il sied, en premier lieu. Ce breuvage, considéré comme la nourriture essentielle du dieu enfant, lui donnait force, santé, beauté et perfection. Mais, à côté du culte quotidien, analogue à celui des grands temples voisins, le mammisi était le théâtre d'assez fréquentes liturgies solennelles au cours desquelles on évoquait surtout le mystère de la naissance du jeune dieu auquel le roi régnant était assimilé. La perte des papyrus sur lesquels se guidaient les acteurs du mystère est, en partie, compensée par les tableaux qui en retracent les épisodes essentiels et dont l'étude a permis de dégager une douzaine de scènes groupées autour de trois thèmes principaux : la hiérogamie, la naissance divine et l'intronisation royale du dieu.

Les origines du mystère de la naissance divine paraissent fort anciennes et M. D. conjecture ingénieusement que l'auteur des contes du Pap. Westcar s'est inspiré d'un mystère joué à Héliopolis dans son récit de l'origine des trois premiers rois de la V^e^ dynastie. Nous ignorons toutefois où se jouait ce mystère que nous trouvons plus tard représenté à Deir el-Bahari et à Louxor. Ce jeu rituel, qu'on célébrait probablement chaque année, devait redonner au roi et, du même coup, à la royauté qu'il incarnait, la renaissance, le rajeunissement constants nécessaires au bon fonctionnement de la vie civilisée dans la vallée du Nil. Fondée par un dieu, l'Égypte avait besoin qu'un dieu prît constamment soin d'elle. Les pharaons nationaux étaient, sans conteste possible, fils de Rê. Les conquérants étrangers, eux, ne pouvaient revendiquer cette filiation. Si, cependant, il fallait qu'un dieu régnât sur l'Égypte, l'usurpateur étranger devait être, lui aussi, au moins mystiquement, fils des dieux et cela par son assimilation au dieu-fils de la triade, tout comme s'il se fût agi d'un souverain autochtone. Cette conception égyptienne de la royauté, traduite par des rites, s'incorpora dans le mystère de la naissance divine dont l'importance grandit sous les monarques étrangers. Le désir de voir certaines divinités figurer dans des cycles où elles n'avaient primitivement pas de place aboutit, au mammisi romain de Denderah, à une superfétation de scènes. Il faut citer le paragraphe dans lequel l'A. caractérise au mieux les causes de la décadence de la religion égyptienne. « Mais, dupe de sa conception même de la connaissance, accumulant sans cesse, les unes sur les autres, des images qui se corrigeaient

et se complétaient, sans que jamais une seule fut abandonnée, on voit au mammisi de Trajan que le théologien antique étouffe la belle ordonnance classique du mystère, encore conservée chez Nectanébo, sous la luxuriance des pousses successives. L'encombrement des scènes, le fatras des symboles qui s'ajoutent sans cesse et se compliquent toujours davantage, les obscurités d'une pensée plus soucieuse de ne rien perdre que de conserver une vision pure et claire, font pressentir une religion déjà usée et prête à disparaître pour peu qu'elle ait à subir la rudesse de quelque choc. Trop liée pour pouvoir renoncer à quelques-unes de ses conceptions, trop développée pour que les multiples difficultés d'approche ne fissent perdre de vue sa valeur durable, elle n'avait plus que la ressource de s'éteindre » (p. 540). Peut-être, cependant, ne mourut-elle pas tout à fait et l'A. suggère que la théorie égyptienne de l'origine divine du pouvoir a pu influencer Alexandre, puis les Ptolémées, l'Empire romain et par lui notre Moyen Age, ainsi que le Christianisme naissant.

Les fouilles pourront, évidemment, faire apparaître quelque nouveau mammisi. Il est peu probable que son dégagement oblige à modifier la substance du présent travail, basé sur une étude directe des monuments accessibles de nos jours. Quand on songe aux difficultés que présente la lecture des textes ptolémaïques, émaillés parfois d'inscriptions cryptographiques, on n'en admire que plus les traductions de textes inédits, ou au moins soigneusement revus, qui abondent surtout dans la seconde partie de cet ouvrage (1).

La religion égyptienne, théologie et culte, est d'accès difficile. L'A., formé aux disciplines classiques, fait preuve dans cette étude qui, comme toute entreprise de ce genre, comporte nécessairement une part d'hypothèse, d'une très grande souplesse d'esprit. Il est indéniable que les temples de la naissance se multiplient sous des dynasties étrangères. Faut-il rapprocher ces deux faits et conclure que les mammisis, détachés du grand temple, ont été érigés parce que les souverains étrangers, qui résidaient la plupart du temps hors d'Égypte, n'avaient pas droit, comme les monarques légitimes, au culte royal célébré dans le temple principal? Cette conjecture — car l'A. la présente comme telle — soulève quelques objections. Si le roi étranger, pour assurer l'ordre et la prospérité de l'Égypte, est fils des dieux au même titre que les monarques nationaux, par assimilation au dieu-fils de la triade, pourquoi consacrer un édifice spécial à son culte? Quoi qu'il en soit de ce point, la thèse si riche de Fr. D. jette une vive lumière sur les temples de la naissance et les derniers siècles, tout chargés de tradition pharaonique, de la religion égyptienne.

[B. C.]

Patristique. — La collection « Bible et vie chrétienne » n'a pas cru déroger à son intention principale en accueillant des *textes choisis d'Irénée* (2). Le recueil, préparé et présenté par R. Poelman, suit une ligne de développement identique

(1) L'information de l'A. n'est pas restreinte au seul domaine de la langue égyptienne. Il fait, de temps à autre, pour éclairer une forme grammaticale, par exemple, une incursion dans le domaine chamito-sémitique : par ex. pour l'accord pluriel des liquides (p. 186, n. 4). Le signe *k3 p* « plante de pieds d'un mammifère » est comparé, p. 213, n. 3, au sémitique « la paume de la main ». Ce mot désigne tout aussi bien la plante du pied : cf. KOEHLER-BAUMGARTNER, *Lexicon*, *s. v.*

(2) Roger POELMAN, *Saint Irénée, De la plénitude de Dieu.* Textes choisis et présentés par... (Bible et vie chrétienne). In-8° de 108 pp. Éditions Casterman, Éditions de Maredsous, 1959. — Prix : 48 fr. b.

à celle du Symbole des apôtres, dont les formules essentielles ont dû se fixer vers la même époque. C'est une idée à la fois simple et heureuse. De la lutte d'Irénée contre la gnose, elle ne retient que ce qu'il peut être utile à un chrétien d'en savoir. On peut reconnaître, d'autre part, que les traductions existantes ont été utilisées, comme il était naturel, mais l'auteur ne s'est tenu littéralement à aucune. La clarté de la typographie, très aérée, jette comme un vêtement de lumière sur les textes. Ce petit recueil, où passe la substance la plus durable et la plus communément accessible de la pensée du grand évêque de Lyon, mérite certainement de retenir l'attention des chrétiens cultivés auxquels il s'adresse.

[J.-P. A.]

En 1908, un projet d'édition critique des œuvres complètes de *Grégoire de Nysse* avait pris corps par l'initiative et sous l'impulsion d'U. von Wilamowitz-Moellendorff. Un fonds de souscription avait été constitué pour soutenir l'entreprise. Le projet reçut, en fait, un commencement de réalisation avec la publication, en 1921, du *Contra Eunomium*, par W. Jaeger, et en 1925, avec la publication des *Lettres*, par G. Pasquali (chez Weidmann, à Berlin). Mais cet excellent départ demeura longtemps sans suite. Toutes sortes de contretemps, y compris celui de l'épuisement rapide des fonds, étaient venus entraver, sinon interrompre, la marche du travail. En 1939, le Prof. Jaeger, qui n'avait jamais abandonné l'espoir de relancer l'entreprise, fonda à Harvard l'Institute for Classical Studies. Il lui assigna comme premier et principal objectif l'édition critique des œuvres de Grégoire (quelque douze cents manuscrits!). Le projet était sauvé. Depuis 1951, plusieurs volumes ont déjà paru, apportant même de l'inédit. Les philologues en général, et les amis des lettres chrétiennes en particulier, se réjouiront de voir maintenant réédité le *recueil épistolaire* du grand Cappadocien, reconstitué en partie et présenté naguère avec tant de soins et de parfaite érudition par G. Pasquali (1). On n'a pas à apprécier ici un texte consacré par un usage déjà long. La typographie est à elle seule une joie. Ceux que les circonstances de la vie et les nécessités de leur profession, plus que le goût des pèlerinages, à vrai dire! ont amenés à Jérusalem, reliront avec un acquiescement modeste et amusé, et peut-être aussi avec une certaine tristesse, la piquante lettre II de Grégoire sur l'engouement de son milieu pour la visite des lieux saints. Cette lettre eut sa fortune, tardive. Mais sa valeur n'est pas circonscrite par cet usage accidentel et intéressé. Elle touche, en religion, des désirs aussi vieux sans doute que le cœur humain.

[J.-P. A.]

Une brève notice bio-bibliographique, dans laquelle les dates les plus utiles sont rappelées, sert de préface au t. LXXII du *Corpus Christianorum*, premier des œuvres de *S. Jérôme* (2). On ne s'attend pas que ce genre de composition procure aussi le divertissement. Mais j'avoue que je n'ai pu m'empêcher d'imaginer un

(1) Georgius Pasquali, *Gregorii Nysseni epistulae, editio altera* (Gregorii Nysseni opera auxilio aliorum virorum doctorum edenda curavit Wernerus Jaeger, volumen VIII, pars II). In-8° de XCI-98 pp. E. J. Brill, Leiden, 1959. — Prix : relié 24 fl.

(2) *S. Hieronymi Presbyteri Hebraicae quaestiones in libro Geneseos, Liber interpretationum Hebraicorum nominum, Commentarioli in Psalmos, Commentarius in Ecclesiasten* (Corpus Christianorum, Series latina, LXXII, S. Hieronymi Presbyteri opera, I, 1). In-8° de LIX-420 pp. Turnhout (Belgique), Brepols, 1959. — Prix : br. 500 fr. b.; rel. 575.

redoutable froncement de sourcils, signe précurseur d'une tempête verbale, lorsque j'ai incidemment reconnu le solitaire de Bethléem sous la qualification de « vetus leo », et surtout, lorsque j'ai vu Marcella, la noble amie romaine qui prenait son parti contre Rufin dans la querelle de l'origénisme, surgir toute armée du fond des siècles « sicut bona Hieronymi amazon » (p. VI). Le père de la Vulgate, qui avait pourtant des lettres, et qui avait voyagé, n'avait sans doute pas prévu cette image. La préface, signée de P. ANTIN, est suivie d'une ample bibliographie hiéronymienne (741 titres), dont tous les usagers du *Corpus* seront reconnaissants aux éditeurs. On n'a, du reste, rien négligé pour en rendre la consultation facile : table des diverses sections, index alphabétique des auteurs (pp. IX-LIX). Le parti adopté pour l'édition des textes eux-mêmes n'a plus à être rappelé, puisqu'il est bien connu. Il s'inspire à la fois de la nécessité et de la sagesse. Pour les *Hebraicae quaestiones in libro Geneseos* et le *Liber interpretationis Hebraicorum nominum*, on reproduit sans changements importants le texte de P. de Lagarde (Leipzig, 1868, et Göttingen, 1870, respectivement), et pour les *Commentarioli in Psalmos*, celui de G. Morin, qui, à vrai dire, s'imposait (Maredsous, 1894). L'édition du *Commentaire sur l'Ecclésiaste*, reprise à nouveaux frais par M. Adriaen, repose principalement sur la collation de deux manuscrits, l'un très ancien (v^e^ s.), dont le texte se recommandait de façon spéciale. Trois index : citations de l'Écriture, auteurs anciens et noms hébraïques interprétés par saint Jérôme, achèvent de faire de ce beau volume un excellent instrument de travail.

[J.-P. A.]

Il était généralement reconnu que l'édition Zycha des *Quaestiones* et des *Locutiones in Heptateuchum* de saint Augustin (*C. S. E. L.*, XXXVIII, 1894-95) n'avait pas amélioré le texte des Mauristes. On lui reprochait surtout de n'avoir pas su reconnaître sa voie avec fermeté parmi les témoins : en définitive, les meilleurs avaient été négligés. Les éditeurs du *Corpus Christianorum*, sans s'engager dans une refonte totale de l'apparat qui eût dépassé leurs objectifs généraux, se devaient de tenter de faire mieux. Ils ont confié l'entreprise à J. Fraipont, déjà rompu aux problèmes de la tradition textuelle augustinienne (1). Celui-ci a fait porter le meilleur de son effort sur trois manuscrits : le Paris, Bibl. nat. lat. 12.168 (*Corbeiensis* des Mauristes : « vetustissimum omnium et optimae notae »), le Padoue, Bibl. di S. Antonio, plut. X 182, et le Novare, Bibl. cap. LXXXII, dont il me semble avoir correctement reconnu la relation avec les *Excerpta* d'Eugippe (pp. VIII-IX*). Le nouveau texte repose donc pour l'essentiel sur cette base, qui est solide. Un soin spécial a été accordé au traitement du texte biblique d'Augustin, mais il va de soi que l'éditeur ne pouvait devancer les immenses travaux de la *Vetus latina* de Beuron. L'édition comporte, en outre, le texte complet des *Capitula*, qui gardent un intérêt pratique de repérage dans la masse touffue des *Questions* et des *Locutions*. Il est clair d'ailleurs que ces *Capitula*, si mêlée que paraisse leur provenance, doivent recéler dans leur texte même plus d'un renseignement utile. Quant à l'opuscule *De octo quaestionibus ex Veteri Testamento*, il est reproduit d'après le texte de D. De Bruyne, dont les conclusions sur l'authenticité augusti-

(1) *Sancti Aurelii Augustini Quaestionum in Heptateuchum libri VII, Locutionum in Heptateuchum libri VII, De octo quaestionibus ex Veteri Testamento* (Corpus Christianorum, Series latina, XXXIII, Aurelii Augustini opera, pars V). In-8° de XVIII*-LXXXI-504 pp. Turnhout (Belgique), Brepols, 1958. — Prix : br. 600 fr. b.; rel. 675.

nienne sont ainsi adoptées. Un double index des citations de l'Écriture et des auteurs anciens clôt cette nouvelle et très appréciable contribution de J. Fraipont au *Corpus Christianorum.*

[J.-P. A.]

Une consciencieuse et diligente monographie de G. Strauss ouvre la série des « Contributions à l'histoire de l'herméneutique biblique » qui commence à paraître, à Tübingen, sous la direction des Prof. O. Cullmann, E. Käsemann, H. Riesenfeld, H.-J. Kraus, H. Schelkle, P. Schubert et E. Wolf. Un tel patronage est une promesse et une garantie. Cette première étude, publication d'une thèse présentée en 1952 à la Faculté de Théologie de Göttingen, est consacrée à divers aspects de la situation faite à l'*Écriture dans la pensée et l'exégèse d'Augustin* (1). S'il a cherché à lier entre eux ces divers aspects à mesure qu'ils se découvraient à son analyse, l'auteur ne s'est pas attardé à marquer dès l'abord l'objet et les limites de son propos. Il n'a pas tenté non plus de justifier son entreprise en regard des nombreux, et parfois fort substantiels, travaux de ses devanciers. La chronologie de l'œuvre immense d'Augustin est peut-être aussi un peu trop absente de l'analyse. Dès la première page, nous sommes jetés *in medias res*, c'est-à-dire, en pleine noétique augustinienne. Le point de départ est le rappel de l'*utilitas credendi*, qui pose tout de suite le problème capital de l'*auctoritas* et de la *ratio*. L'analyse se développe alors autour de ce couple, dont procèdent, chez Augustin, non seulement le *credere*, le *scire* et le *videre*, dans leur équilibre et leurs corrélations propres, mais encore, en définitive, le *diligere* lui-même. Au terme, l'Écriture, *auctoritas* par excellence, apparaît comme un « pont » miséricordieusement et provisoirement jeté en travers du temps pour permettre à l' « âme » de rejoindre son « Dieu », en qui se trouvent, immuables, toute vérité et toute béatitude (pp. 1-43). Le deuxième chapitre reprend le problème de la « vérité » de l'Écriture au point où les conclusions précédentes l'avaient laissé, ce qui amène successivement la question du canon de la Bible, celle de l'inspiration de l'Écriture, celle de la règle de foi et, pour finir, celle de l'unité des deux Testaments (pp. 44-73). Sous le titre de Métaphysique du langage et interprétation de l'Écriture, le troisième chapitre esquisse une analyse de la théorie augustinienne des *signa* dans son application à l'interprétation de la Bible, et il tente de situer l'herméneutique de l'ancien rhéteur en regard de l'héritage de la « culture oratoire » de l'époque (pp. 74-108). La mise en œuvre de cette herméneutique est alors examinée dans un chapitre spécial, où l'on voit reparaître les problèmes toujours débattus de la multiplicité des sens scripturaires, des rapports du sens littéral et du sens spirituel (pp. 109-148). Quelques pages de conclusion soulignent que le but de la lecture augustinienne de la Bible, dans toutes ses démarches et à tous ses niveaux, est l'*intellegere*. La bibliographie, qui ne prétend évidemment pas être exhaustive, s'arrête aux années où l'auteur paraît avoir rédigé sa thèse.

[J.-P. A.]

(1) Gerhard Strauss, *Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis bei Augustin* (Beiträge zur Geschichte der biblischen Hermeneutik, 1). In-8° de III-159 pp. J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), Tübingen, 1959. — Prix : DM 12.

Le R. P. Cayré a édité des *textes spirituels de Saint Augustin* (1). Un sous-titre indique l'intention directrice de ce florilège : il s'agit de montrer qu'elle est la « dévotion fondamentale d'après saint Augustin », à savoir la dévotion aux Trois Personnes. Trois introductions (Documentaire générale, Spirituelle, Philosophique augustinienne) précèdent les textes auxquels elles renvoient de façon précise grâce à un système de numérotation : il s'agit donc d'un véritable guide de lecture. Les textes sont fournis en traduction (il n'y a pas, sauf erreur, de traductions nouvelles), et le texte latin n'est donné que pour les cinquante « sentences » qui composent l'un des chapitres sous la rubrique « Abrégé spirituel ». Pour se familiariser avec la spiritualité de saint Augustin, on aura sûrement avantage à suivre l'éminent augustinien qu'est le P. Cayré.

[J. M.-D. Prignaud]

La difficile littérature des chaînes exégétiques n'a jamais attiré un bien grand nombre de chercheurs. Mais les trop rares ouvriers qu'elle a gagnés à son service ont le plus souvent été admirables de patiente érudition et de sagacité. Dans un petit volume, très dense, des « Studi e testi », R. Devreesse livre aujourd'hui aux historiens de l'exégèse et aux spécialistes de la patrologie les résultats majeurs de ses longues et minutieuses recherches sur *les chaînes de l'Octateuque et des Rois*, esquissés ici même il y a plus de vingt ans (*RB.*, XLIV, 1935, pp. 166-191; XLV, 1936, pp. 201-220, 364-384) (2). L'introduction distingue et caractérise les trois principaux types de chaînes, rapporte chacun de ces types à ses sources manuscrites, et, finalement, pose le problème de l'origine du groupe. Depuis un demi-siècle, on avait surtout pensé aux *Eclogae* de Procope de Gaza (mort vers 538). Mais la question était mal posée, et, en conséquence, personne ne l'a résolue. En réalité, plutôt qu'à une parenté directe, il faudrait penser à un ancêtre commun (peut-être un premier ouvrage perdu de Procope lui-même), quatrième type de chaînes, qui ne serait plus représenté pour nous que par un seul manuscrit, le *Coislin* 113. L'auteur explique ensuite la méthode adoptée par lui dans l'inventaire et la présentation des fragments. Chaque fois que les textes déjà édités offraient une garantie suffisante d'authenticité et une lecture plausible, il a paru inutile de les publier à nouveau, et l'on s'est contenté de donner leur signalement par *incipit* et *explicit*, ou de marquer, lorsqu'il y avait lieu, les modifications nécessaires. Quant aux inédits, ils ont non seulement été transcrits, comme il se devait, mais, en outre, pour faciliter leur consultation, l'éditeur les a fait précéder soit d'une note, soit d'un sommaire visant à éclairer leur portée générale ou la marche de leur développement (p. xv). Il convient d'attirer l'attention, en particulier, sur l'importante réédition des fragments d'Eusèbe d'Émèse (pp. 55-103 : reprise de l'édition de Buytaert, 1949), et sur l'édition des fragments d'Acace de Césarée, dont l'auteur souligne qu'il fut l'un des précurseurs de l'exégèse antiochienne (pp. 105-122).

[J.-P. A.]

(1) F. Cayré, A.A., *Les Trois Personnes. La dévotion fondamentale d'après saint Augustin.* Textes spirituels. Introductions diverses. In-12 de 251 pp. Tournai, Desclée et C^ie^, 1959.

(2) Robert Devreesse, *Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (Fragments tirés des chaînes)* (Studi e testi, 201). In-8° de xv-208 pp. Città del Vaticano, Biblioteca Apostolica Vaticana, 1959.

Parmi les nombreux écrits que nous a laissés *Julien d'Éclane*, le *commentaire sur les Petits Prophètes* est l'un des plus importants; il ne comprend qu'*Osée*, *Joël* et *Amos*, mais il constitue un document de premier ordre pour l'histoire de l'exégèse patristique. G. Bouwman vient d'en faire une étude très approfondie (1). Après avoir passé en revue les autres écrits, authentiques ou douteux, il décrit les manuscrits de ce commentaire et en analyse aussi bien la forme littéraire que le contenu. La langue et le style font l'objet d'une enquête très poussée qui sera remarquée par les spécialistes du latin de cette époque. Pour le texte de la Bible, Julien suit celui de la Vulgate, mise en circulation quelques décades auparavant. Sa méthode exégétique est très représentative. Après le P. Vaccari, G. Bouwman s'applique à comprendre ce que Julien entendait par la *theoria;* ce serait la saisie d'une réalité plus haute grâce à la considération de figures ou d'événements la plupart du temps sans importance. Bien qu'original dans sa manière d'interpréter l'Écriture, Julien peut être considéré comme un théoricien caractéristique de l'école d'Antioche. Il dépend de Théodore de Mopsueste pour sa connaissance de l'hébreu. La monographie très soignée de G. Bouwman ne manquera pas d'être appréciée, car elle nous permet de mieux connaître la mentalité de celui qui fut, par son pélagianisme, un grand adversaire de S. Augustin.

[R. T.]

L'ouvrage de Jean Meyendorff sur « saint Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe » (2) est en fait un exposé, court mais bien maîtrisé, de l'*histoire de l'hésychasme*.

Depuis les origines du monachisme jusqu'aux époques les plus récentes, l'Église d'Orient a toujours recherché avec un soin particulier le secret de la prière intérieure et continuelle. Elle en a trouvé la méthode dans l'invocation constante du nom de Jésus-Christ, par la répétition incessante d'une formule simple, aidée au besoin d'une discipline de la respiration et d'une concentration de l'esprit dans le cœur, dont les battements aident à rythmer la prière. Plus profondément, elle a fondé cette spiritualité sur une conception très biblique de l'unité du composé humain et de sa déification totale, corps et âme, en la personne de Jésus-Christ. Ce n'a pas été sans lutte, car il lui a fallu éviter deux excès contraires, le spiritualisme dualiste néo-platonicien qui oublie ou condamne le corps, et le matérialisme messalien qui, en exagérant la part de ce dernier dans la contemplation, met en danger la transcendance de Dieu. Longue histoire de tâtonnements et de précisions croissantes, jalonnée par les noms d'Évagre le Pontique et Macaire l'Égyptien, Diadoque de Photicé et Jean Climaque, Grégoire de Nysse et Maxime le Confesseur, Syméon le Théologien, Nicéphore l'Hésychaste et Grégoire le Sinaïte, et qui est retracée ici avec une clarté alerte et pénétrante. Il devait être donné à Grégoire Palamas, archevêque de Thessalonique (1296-1359), d'apporter l'équilibre par une harmonieuse synthèse de doctrines traditionnelles : anthropologie biblique, mystique christocentrique, sacramentalisme ecclésial, eschatologie réaliste,

(1) G. Bouwman, SVD., *Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos*. Ein Beitrag zur Geschichte der Exegese (Analecta Biblica, 9). In-8° de xx-154 pp. et deux planches. Rome, Institut Biblique Pontifical, 1958. — Prix : Lir. 2 700; dol. 4. 50.

(2) Jean Meyendorff, *St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe* (Coll. « Maîtres Spirituels » 20). In-12 de 189 pp. Paris, Éditions du Seuil, 1959.

distinction entre l'essence divine et ses énergies. J. Meyendorff caractérise bien cette « théologie de l'hésychasme » qui aboutit à un « existentialisme chrétien ». Après quoi, il poursuit l'histoire de ce mouvement depuis Palamas jusqu'à nos jours, avec Calliste et Ignace, Nicolas Cabasilas, Nicodème l'Hagiorite, et en Russie Païsij Velickovskij, Nil Sorskij, les « startsi » d'Optino, Séraphin de Sarov, Jean de Cronstadt. Cet opuscule d'une claire et érudite concision, riche d'extraits bien choisis et d'illustrations expressives, se lit avec un vif intérêt. Si nous en parlons dans cette Revue, c'est parce qu'il est réconfortant d'y voir mise à l'honneur et exploitée par nos frères d'Orient une conception moniste de l'homme et de la place de son corps dans l'œuvre du salut qui correspond si bien aux données du N. T., particulièrement à la doctrine paulinienne du « corps du Christ ». Certaines formes de théologie ou de spiritualité occidentales, quelque peu victimes d'un dualisme beaucoup moins chrétien, pourraient prendre ici d'utiles leçons.

[P. B.]

Nous nous faisons un plaisir de signaler ici le petit livre de Gerhard Podhradsky, dans lequel sont traduits une vingtaine de *textes patristiques* ou liturgiques adaptés aux principaux moments de l'*année liturgique* : Avent, Incarnation, Nativité, Épiphanie, Carême, Transfiguration, Passion, Résurrection, etc... (1). Ces textes ont été choisis pour mettre en lumière l'aspect vital et salvifique des principaux mystères du christianisme. La présentation de l'ensemble est excellente. On appréciera en particulier les très bonnes reproductions de dix miniatures ou peintures des XI^e^-XVI^e^ siècles, dont quatre en couleur. Ce petit livre se situe parfaitement dans la ligne du renouveau liturgique qui marque notre époque; sa présentation soignée permet de l'offrir en cadeau, surtout aux prêtres qui pourront y puiser de nombreux thèmes homilétiques.

[M.-É. B.]

(1) Gerhard PODHRADSKY, *Das Wort vom neuen Leben. Stimmen der Väter zum Kirchenjahr.* In-8° de 132 pages et dix gravures hors texte. Vienne, Herder, 1959. — Prix relié 55 schil. autr.; 9,80 DM.

ÉCOLE BIBLIQUE DE SAINT-ÉTIENNE
ET
ÉCOLE ARCHÉOLOGIQUE FRANÇAISE DE JÉRUSALEM

PROGRAMME DES COURS. ANNÉE 1960-1961.

Introduction générale. — *Inspiration et inerrance*, par le R. P. P. Benoit, premier trimestre, Lundi 10 h.

Introduction spéciale au N. T. — *Le problème littéraire du IV^e Évangile*, par le R. P. M.-É. Boismard, Mercredi 11 h. et Samedi 10 h.

Exégèse de l'A. T. — *Le Livre de Michée*, par le R. P. R. Tournay, Mercredi 10 h. et Vendredi 11 h.

Exégèse du N. T. — *Les Épîtres aux Colossiens et aux Éphésiens*, par le R. P. P. Benoit, Vendredi 10 h. et Samedi 11 h.

Théologie biblique. — *La nouvelle sagesse. La rencontre de la loi et de la sagesse dans le livre de l'Ecclésiastique*, par le R. P. J.-P. Audet, deuxième et troisième trimestres, Lundi 10 h. et Mardi 10 h.

Histoire biblique. — *L'institution de la monarchie, les règnes de David et de Salomon*, par le R. P. R. de Vaux, Lundi 11 h.

Archéologie palestinienne. — Premier trimestre : *Visite expliquée du Musée Palestinien.* — Deuxième et troisième trimestres : *l'Époque Israélite*, par le R. P. R. de Vaux, Jeudi 11 h.

Topographie historique de Jérusalem. — Par le R. P. P. Benoit, Mardi 11 h.

Critique textuelle du N. T. — *Initiation*, par le R. P. M.-É. Boismard, premier trimestre, Mardi 10 h.

Hébreu. — Par le R. P. Fr.-M. Lemoine, Lundi et Mercredi 16 h. 15.

Syriaque. — Par le R. P. Fr.-M. Lemoine, Mercredi 15 h.

Araméen biblique. — Par le R. P. Fr.-M. Lemoine, second semestre, Vendredi 16 h. 15.

Arabe. — Par le R. P. B. Couroyer, Lundi et Samedi 15 h.

Akkadien. — Par le R. P. R. Tournay, Vendredi 15 h.

Sumérien. — Par le R. P. R. Tournay, Vendredi 16 h. 15.

Égyptien ancien. — Par le R. P. B. Couroyer, Lundi 16 h. 15

Copte. — Par le R. P. B. Couroyer, Samedi 16 h. 15.

Chaque semaine, le Mardi après-midi, visite archéologique de Jérusalem et des environs, dirigée par le R. P. P. Benoit.

Chaque mois, excursion d'une journée entière en Cisjordane, dirigée par le R. P. Fr.-M. Lemoine.

A la fin d'octobre 1960, excursion d'une dizaine de jours dans le sud de la Transjordane. Après Pâques 1961, voyage d'une vingtaine de jours en Syrie et Liban. Au cours de l'année, deux excursions de deux ou trois jours dans la Vallée du Jourdain et le nord de la Transjordane.

Le Gérant : J. GABALDA

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). 7172.
Dépôt légal : 3e trimestre 1960.

LA RÉVÉLATION AUX ΝΗΠΙΟΙ

Ces lignes n'ont pas pour but de traiter, encore une fois, l'ensemble des problèmes que soulève ce qu'il est convenu de nommer « l'hymne de jubilation » (*Mt.*, XI, 25-30; *Lc.*, X, 21-22) : elles veulent, avant tout, tenter une identification de ceux qui, sous une expression imagée, y sont présentés comme les destinataires privilégiés d'une révélation : ces « petits enfants » ou ces « simples » (νήπιοι). On pense pouvoir, par le fait même, projeter quelque lumière sur un aspect important de la pensée néo-testamentaire.

Le terme νήπιος est attesté dans le Nouveau Testament (1), hors des évangiles synoptiques, en sept passages (une fois sous la forme verbale correspondante νηπιάζω) des écrits apostoliques (2). Le symbolisme est d'ailleurs, dans ces textes, passablement varié : il exprime tantôt l'immaturité spirituelle (*I Cor.*, III, 1), voire le retour en arrière à ce stade pour qui est, depuis longtemps, membre de la communauté (*Hébr.*, V, 13), tantôt la situation du païen par rapport au docteur juif avide de prosélytisme (*Rom.*, II, 20) (3), celle de l'homme avant l'apparition de l'ère messianique (*Gal.*, IV, 1,3) ou encore celle du chrétien dans le monde présent (*I Cor.*, XIII, 11); enfin le νήπιος est symbole d'innocence (*I Cor.*, XIV, 20) (4). A part cette dernière acception, l'on

(1) Cf. *TWNT.*, IV, *a.* νήπιος (Bertram), pp. 918-922; W. Grundmann, *Die* ΝΗΠΙΟΙ *in der urchristlichen Paränese*, dans *NTS.*, V, 1959, pp. 188-201.

(2) ἤπιος (doux, placide) a été remplacé, dans plusieurs MSS, par νήπιος, en deux passages des écrits pauliniens : *II Thess.*, II, 7 et *II Tim.*, II, 24. On trouvera la discussion de la chose dans le commentaire de B. Rigaux, *Saint Paul. Les Épîtres aux Thessaloniciens*, Paris-Gembloux, 1956, p. 418, d'où l'on retiendra les deux arguments de l'auteur en faveur d'ἤπιος : νήπιος, beaucoup plus courant dans le N. T., a pu tenter un scribe; au sujet de *II Thess.*, II, 7 : Paul n'utilise jamais, pour se désigner lui-même, l'image de l'enfance (le « je » de *I Cor.*, XIII, 11 n'est qu'une fiction).

(3) Cf. O. Michel, *Der Brief an die Römer* (Krit. exeg. Kommentar... Meyer), Göttingen, 1957, p. 73. F.-J. Leenhardt, *L'Épître de Saint Paul aux Romains* (Commentaire du N. T.), Neuchâtel-Paris, 1957, p. 51, n. 4, émet l'hypothèse d'un emprunt par Paul « à quelque catéchisme pour prosélyte »; cf. également *TWNT.*, IV, *a.* μόρφωσις (Behm), p. 762.

(4) Dans ce texte, νηπιάζω côtoie παιδία dont le sens, d'ailleurs, rejoint *I Cor.*, III, 1, dans un contexte qui, avant tout, exhorte à la maturité chrétienne : cf. J. Héring, *La première épître de saint Paul aux Corinthiens* (Commentaire du N. T.), Neuchâtel-Paris, 1949, p. 128, qui voit dans τῇ κακίᾳ νηπιάζετε une « allusion probable aux paroles rapportées Marc 10, 14 et parall. » : si l'allusion existe, il ne s'ensuit pas que le verset synop-

peut dire que partout l'image du νήπιος implique une infériorité par rapport à un état jugé supérieur. Nulle part, dans ces textes, ne se trouve exprimée l'idée d'une situation apte par excellence à accueillir le message évangélique ou une communication divine quelconque (1).

Notre étude se limitera (2) à la portée du terme dans le contexte célèbre, commun dans sa plus grande partie au premier et au troisième évangéliste, qui comprend *Mt.*, XI, 25-30; *Lc.*, X, 21-22. A la différence des textes que l'on vient de mentionner, les νήπιοι apparaissent ici comme les bénéficiaires d'une révélation, à l'occasion de laquelle Jésus s'épanche en action de grâces : « Je te bénis, Père, Seigneur du ciel et de la terre, d'avoir caché cela aux sages et aux habiles et de l'avoir révélé aux tout petits. »

Les récentes recherches, générales ou partielles (3), concernant l'hymne de jubilation sont parvenues à des conclusions où l'unité (4)

tique contienne le même symbolisme d'innocence : on y rejoint bien plutôt, tout comme dans *Mt.*, XVIII, 3-4, la mystique des pauvres et des « petits » : cf., dans le même sens, E. LOHMEYER, *Das Evangelium des Markus* (Krit. exeg. Kommentar... Meyer), Göttingen, 1957, p. 203; Dom J. DUPONT, *Les Béatitudes*, Bruges-Louvain, 1954, pp. 152-154; A. DESCAMPS, *Du discours de Marc IX, 33-50 aux paroles de Jésus*, dans *La formation des évangiles* (Recherches Bibliques II), 1957, p. 165; A.-M. DUBARLE, *Le péché originel dans l'Écriture* (Lectio Divina, 20), Paris, 1958, pp. 114-115. HERMAS, *Sim.*, IX, 29, 1-3, offre un meilleur parallèle à *I Cor.*, XIV, 20.

(1) Un texte voisin, *I Petr.*, II, 1-3, n'exprime pas non plus cette pensée. Contre Selwyn, qui voit dans « le lait sans fraude de la Parole » la nourriture des chrétiens même évolués, image qui aurait entraîné ici secondairement celle des petits enfants, il faut songer, sans doute, au thème de la nouvelle naissance (ἀρτιγέννητα, et cf. I, 23), image logiquement première, alors que celle du lait en dépendrait seulement : cf. M.-É. BOISMARD, *Une liturgie baptismale dans la Prima Petri*, dans *RB.*, LXIII, 1956, pp. 196-197; W. GRUNDMANN, *a.c.*, dans *NTS.*, V, 1959, pp. 188-190. On notera néanmoins la différence par rapport à *I Cor.*, III, 1; XIV, 20; *Eph.*, IV, 14 et *Hebr.*, V, 13, du fait qu'ici il ne s'agit nullement d'une immaturité anormale, ni d'une régression, mais simplement d'un état initial à développer. On trouvera une pensée analogue dans les *Odes de Salomon*, VIII.

(2) νήπιοι est encore attesté dans la citation de *Ps.*, VIII, 3 par Jésus, dans la version matthéenne de la purification du temple. Bien que du plus haut intérêt, ce texte et la scène qui le motive ont trait à des enfants au sens physique et, d'autre part, sortent du contexte de la révélation-connaissance : c'est pourquoi nous croyons pouvoir le passer sous silence. Cf. toutefois *infra*, p. 342, n. 2.

(3) Pour une étude d'ensemble, on se référera, en plus des divers commentaires, à l'article important de A. FEUILLET, *Jésus et la Sagesse divine d'après les Évangiles Synoptiques* dans *RB.*, LXII, 1955, pp. 169-196. Cf. aussi L. CERFAUX, *Les sources scripturaires de Mt.*, XI, 25-30, dans *ETL.*, XXX, 1954, pp. 740-746; P. WINTER, *Matthew* XI 27 and *Luke* X 22 *from the first to the fifth century. Reflections on the development of the text*, dans *NT.*, I, 1956, pp. 112-148; H. MERTENS, *L'hymne de jubilation chez les Synoptiques, Matthieu* XI, 25-30 — *Luc.*, X, 21-22 (Pontificia Universitas Gregoriana), Gembloux, 1957; L. CERFAUX, *L'Évangile de Jean et « le logion johannique » des Synoptiques*, dans *l'Évangile de Jean. Études et problèmes* (Recherches Bibliques III), pp. 147-159.

(4) L'absence de *Mt.*, XI, 28-30 chez *Lc.*, pose un problème auquel il est difficile de répondre avec certitude. R. BULTMANN, *Die Geschichte der synoptischen Tradition*, Göttingen, 1957, pp. 171-172, fait de *Mt.*, XI, 25-30 trois logia primitivement indépendants. Mais bon nombre de critiques refusent par ailleurs de considérer l'appel de *Mt.*, XI, 28-30 comme une addition de l'évangéliste, tant est étroit le lien avec ce qui précède, et préfèrent la solution d'une omission lucanienne, dont le motif serait la résonance juive de ces trois versets. En faveur de

et surtout le caractère original de la péricope (1) sont davantage mis en lumière qu'ils ne l'étaient à une époque plus ancienne. D'ailleurs le rattachement indubitable de ce passage à maint thème de l'Ancien Testament permet de l'inscrire dans un contexte historique au sein duquel Jésus n'était sûrement pas un étranger : ces réminiscences, loin d'être une objection, s'expliquent, au contraire, parfaitement si l'on tient compte de l'utilisation constante des textes et des thèmes vétéro-testamentaires dans le judaïsme tardif. Nous reviendrons sur ce point au cours des considérations qui suivent. On tend encore, de nos jours, à réduire une dernière objection : la dépendance apparente de *Mt.*, XI, 27 = *Lc.*, X, 22 par rapport à la littérature johannique et, par elle, à la pensée hellénistique : une pareille dépendance apparaît de plus en plus discutable, sur la base d'une étude impartiale des littératures mises en parallèle ainsi que des divers vocabulaires (2). Il importait

l'unité originelle de l'ensemble matthéen, cf. Dom B. C. Butler, *The Originality of St. Matthew*, Cambridge, 1951, p. 52, qui a su souligner une pointe anti-pharisaïque à la fin comme au début de la péricope (vv. 25-26 et 28-30). On noteraaussi combien l'appel mentionné s'harmonise avec l'exposé des prérogatives du révélateur, si l'on se réfère aux parallèles sapientiaux de l'A. T. : cf. A. Feuillet, *a.c.*, dans *RB.*, LXII, 1955, pp. 180-181. Il restera toujours difficile, cependant, d'expliquer pourquoi *Lc.*, qui par ailleurs porte tant d'intérêt aux pauvres et aux opprimés, a supprimé ces trois versets. Norden, qui tient pour l'unité du morceau, se reconnaît lui-même incapable de rendre compte de cette omission : cf. J. M. Creed, *The Gospel according to St. Luke*, London, 1957, p. 147.

(1) Cette prière de Jésus, au moins dans sa première partie, appartient au genre de la *bᵉrākhāh* juive, connue de l'époque inter-testamentaire et que l'on retrouve dans les *Šᵉmōneh eśreh*, le *Birkath hammāzōn* (bénédiction du repas), et dont la réglementation ainsi que mainte formule se trouvent consignées dans le traité *Bᵉrākhōth* de la Mišnah : cf. J. Bonsirven, *Le Judaïsme palestinien au temps de Jésus-Christ*, Paris, 1935, II, pp. 144-149; un style semblable apparaît dans les Hymnes de Qumrân : cf. 1*QH.*, II, 20-31; III, 19, etc. Cf. *infra*. On lira l'étude de la facture et de l'extension de ce type dans l'article de J.-P. Audet, *Esquisse historique du genre littéraire de la « Bénédiction » juive et de l' « Eucharistie » chrétienne*, dans *RB.*, LXV, 1958, pp. 371-399, spéc. pp. 384-385. Cf. aussi B. Fraigneau-Julien, *Éléments de la structure fondamentale de l'eucharistie. Bénédiction, anamnèse et action de grâces*, dans *Rev. SR.*, XXXIV, 1960, pp. 35-61. On se plaît également à souligner le sémitisme de l'expression εὐδοκία ἐγένετο ἔμπροσθέν σου, qui se rapproche du targumique *yaʿᵉwā qᵃdhām*, et surtout de la formule initiale de mainte prière rabbinique : *yᵉhī rāṣōn millᵉfānēkhā* : cf. Strack-Bill., I, pp. 785-886; pour l'origine de la formule, cf. A. Feuillet, *a.c.*, dans *RB.*, LXII, 1955, pp. 177-178. R. Bultmann, *Die Geschichte...*, p. 172, en vient à reconnaître qu'il n'existe pas de motif contraignant de refuser à Jésus historique un logion (*Mt.*, XI, 25-26 = *Lc.*, X, 21) qu'il qualifie d' « ursprünglich aramäisches Wort ».

(2) On connaît la thèse célèbre de E. Norden, *Agnostos Theos*, Leipzig-Berlin, 1913, pp. 277-308, qui faisait de *Mt.*, XI, 25-29, considéré par ailleurs comme une unité littéraire indissociable, un type de ῥῆσις religieuse à trois éléments : révélation, action de grâces pour cette révélation, invitation à y avoir part, — schéma attesté dans le Poimandrès, *Corpus Hermeticum*, I, et dont on retrouve les composantes un peu partout dans la littérature de propagande des cercles théosophiques du monde hellénistique. C'est à ce contexte qu'il faudrait rattacher nombre de données johanniques et notre péricope elle-même. Le P. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1927, p. 227, soulignait la marge qui sépare les données évangéliques des écrits hermétiques; de même R. Bultmann, *Die Geschichte...*, p. 172, refuse, au moins pour *Mt.*, XI, 28-30, un parallèle avec ceux-ci. Mais la relation à la littérature johannique elle-même est mise en question : L. Cerfaux, *L'Évangile de Jean...*, pp. 147-159, apporte, dans ce sens, trois arguments : *a*) l'absence du verbe

de rappeler ces directions fournies par la critique récente, qui valent ici comme principes généraux d'interprétation.

***

Un élément possible de solution nous est offert dans le contexte actuel : celui-ci nous permettra-t-il d'identifier les νήπιοι?

Ce contexte n'est pas le même, suivant qu'on envisage le premier ou le troisième évangile. En *Mt.*, l'hymne de jubilation fait suite au jugement sévère de Jésus sur sa génération (*Mt.*, XI, 16-19) et aux invectives adressées aux villes du lac (*Mt.*, XI, 20-24) : le passage apparaît comme une reprise de contact réconfortante de l'âme de Jésus avec le Père, après tant d'incompréhension humaine. Chez *Lc.*, notre péricope vient immédiatement après la mention du retour des soixante-douze, comme un écho joyeux dans l'âme du Christ de l'action opérée par ses missionnaires. Une telle dualité de contexte laisse soupçonner un travail rédactionnel (1). L'absence également d'antécédent pour les pronoms ταῦτα et αὐτά dans les deux évangiles suggère qu'au moins *Mt.*, XI, 25 par. a pu appartenir antérieurement à un ensemble qui n'était ni le contexte actuel de *Mt.* ni celui de *Lc.* (2) : il est, de la sorte, équitable de conclure, avec A. Feuillet (3), à notre manque de certitude en ce qui concerne les circonstances historiques de notre passage. Celui-ci, d'ailleurs, ne saurait être considéré comme la conséquence de l'expérience d'une fois : il s'agit en effet d'une proclamation qui appartient, comme nous l'allons voir, à l'essence évangélique (4).

Ces deux contextes pourraient-ils néanmoins nous renseigner au stade communautaire? Sont-ils, en d'autres termes, susceptibles de nous dire ce que les rédacteurs, écho de leur communauté, entendaient par νήπιοι? Une réponse dans ce sens a été tentée récemment par A. M. Denis (5) : selon cet auteur, *Mt.* fait « probablement » allusion à une révélation aux Douze « qui ont reçu mission de prêcher et qui s'opposent à cette génération mauvaise, aux villes orgueilleuses de Galilée et même à Jean-Baptiste hésitant »; le texte parallèle de *Lc.*

ἀποκαλύπτειν et la rareté des verbes à nuance « faire connaître » dans le thème johannique du Fils révélateur; *b*) l'absence de παραδίδωμι dans les passages exprimant les relations mutuelles du Père et du Fils; *c*) le fait que la connaissance du Fils par le Père n'est explicite, chez *Jo.*, qu'en un seul endroit, et encore à nuance volontaire.

(1) Cf. P. Benoit, *L'Évangile selon saint Matthieu*, Paris, 1950, p. 80, note *d*.

(2) Cf. R. Bultmann, *Die Geschichte...*, p. 172.

(3) *A.c.*, dans *RB.*, LXII, 1955, p. 171.

(4) Cf. *TWNT.*, IV, *a.c.*, p. 923.

(5) *L'investiture de la fonction apostolique par « Apocalypse ». Étude thématique de Gal., 1, 16*, dans *RB.*, LXIV, 1957, pp. 498-500.

viserait, dans les νήπιοι, les soixante-douze; quant à la troisième partie de la péricope matthéenne (vv. 28-30), inconnue de *Lc.*, elle serait adressée à la foule. Cette interprétation, dans son ensemble, pour nuancée et hésitante qu'elle soit, paraît dénuée de fondement : l'application aux Douze des deux premières parties de la péricope matthéenne relève d'une déduction purement conjecturale; d'autre part, que penser de la distinction établie entre *Mt.*, XI, 25-27, visant les Douze, et vv. 28-30, ayant trait à la foule? N'y a-t-il pas là un aveu d'impuissance en même temps, d'ailleurs, qu'une esquisse de solution, qu'on aurait aimé voir développer? Quant au contexte lucanien, s'il autorise une application aux soixante-douze, celle-ci n'est pas la seule possible : car on pourrait tout aussi bien songer aux bénéficiaires de leur évangélisation. Il nous reste donc à conclure que le contexte immédiat, tant dans *Mt.* que dans *Lc.*, est d'un faible apport en ce qui concerne l'identification projetée, même en nous limitant au point de vue de la communauté.

***

Peut-on espérer que la comparaison de notre péricope avec le contexte synoptique général permette un rapprochement entre les νήπιοι et les Douze ou un groupe restreint de « disciples » (1)? Puisqu'il s'agit ici d'une révélation, n'y aurait-il pas, dans les trois premiers évangiles, quelque indice qui désignât un tel groupe comme objet privilégié d'une communication transmise par Jésus?

Examinons tout d'abord les textes où se rencontrent les termes ἀποκαλύπτειν-ἀποκάλυψις. Ce dernier substantif n'est attesté qu'une seule fois dans les synoptiques : dans le Cantique de Siméon (*Lc.*, II, 32), où il concerne les gentils. Le verbe ἀποκαλύπτειν se rencontre cinq fois dans *Lc.* et quatre fois dans *Mt.*, dont trois fois en parallèle avec *Lc.* : de ces trois fois, deux appartiennent à notre péricope; en dehors de celle-ci, on trouve ἀποκαλύπτειν dans un texte commun à *Mt.-Lc.* (*Mt.*, X, 26 = *Lc.*, XII, 2), un texte propre à *Mt.* (XVI, 17), deux textes propres à *Lc.* (II, 35; XVII, 30). Certains de ces textes n'offrent aucune possibilité de limitation : *Lc.*, II, 35 (le Messie en butte

(1) Il serait utile ici de placer l'expression νήπιοι en regard d'une terminologie parente attestée dans les évangiles synoptiques : on veut parler des termes παιδία (παῖδες) et μικροί (ἐλαχίστοι), dont l'interprétation soulève parfois d'assez grandes difficultés, en raison du caractère primitivement isolé de la plupart de ces logia. Si nous renonçons à traiter ici a chose, c'est à cause de sa trop grande extension. Qu'on nous permette cependant de souligner qu'en aucun cas une restriction aux Douze, ou à un groupe réduit du même genre, des notions recouvertes par les termes mentionnés n'est, non seulement possible, mais même vraisemblable.

à la contradiction, « ... afin que se révèlent les pensées intimes d'un grand nombre ») ne traite même pas d'une révélation divine; *Lc.*, XVII, 30 concerne la manifestation du jour du Fils de l'Homme. Au sujet de *Mt.*, X, 26 = *Lc.*, XII, 2 (« il n'y a rien de voilé qui ne doive être révélé ni rien de caché qui ne doive être connu »), présenté à peu près dans les mêmes termes par les deux évangélistes, ce texte apparaît encore en *Mc.*, IV, 22, mais sans le verbe ἀποκαλυφθήσεται, auquel se substitue φανερωθῇ, dans un ensemble assez disparate (*Mc.*, IV, 21-25) : tout porte donc à admettre le caractère anciennement isolé du logion. Quelle qu'ait pu être sa portée originelle (1), il a été utilisé par chacun des trois synoptiques de manière singulièrement différente : dans *Mc.*, si l'on tient compte du contexte précédent, il faudra songer, pour les deux vv. 21-22, au royaume de Dieu, révélé mystérieusement dans les paraboles, mais qui est appelé à être, plus tard, connu de tous (2); *Mt.* a introduit le logion dans le discours de mission et dans un ensemble où domine le thème du réconfort : qu'ils ne craignent pas, les persécutions n'étoufferont pas le message, qui doit être révélé. *Lc.* place la phrase à la suite de l'exhortation à la méfiance vis-à-vis des pharisiens; il est toutefois difficile de savoir si le v. 2 se réfère à ce qui précède, — il s'agirait, dans ce cas, de l'hypocrisie des pharisiens, qui sera finalement mise à jour, — ou à ce qui suit, — la prédication des disciples, — ce qui ferait de ce v. 2, non une mise en garde, mais plutôt un encouragement, comme dans *Mt.* Il reste qu'ici, quel que soit le point de vue choisi, le verbe ἀποκαλύπτειν exprime avec évidence une révélation débordant tout cercle réduit. Quant au dernier texte à considérer, *Mt.*, XVI, 17, propre au premier évangéliste, ce ne sont ici ni les Douze ni un groupe plus vaste qui sont objet de communication divine, mais Pierre seul (3).

Aurions-nous toutefois, dans les synoptiques, en dehors des passages où se rencontrent les termes ἀποκαλύπτειν-ἀποκάλυψις, des données équivalentes favorisant les mêmes conclusions négatives? Un texte semble, de prime abord, s'y opposer : au dialogue intercalé, qui sépare

(1) R. Bultmann, *Die Geschichte...*, pp. 99-101, y voit primitivement une mise en garde populaire contre la tentation de livrer ses secrets à tout venant, dicton « christianisé » par la suite : à quoi il est bon d'ajouter que tel dicton populaire a pu être utilisé par Jésus, chargé d'une portée religieuse en rapport avec son message! Quelle aura été cette portée primitive? Il est assez difficile de le préciser : peut-être faudra-t-il rapprocher cette phrase de données comme *Mt.*, VI, 4,6,18 : un jour, les bonnes œuvres accomplies dans le secret auront une récompense moins dissimulée : cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, Göttingen, 1956, p. 186, n. 4.

(2) Cf. T. A. Burkill, *The Cryptology of Parables in St. Mark's Gospel*, dans *NT.*, I, 1956, p. 248.

(3) Sur la valeur constitutive de cette révélation, cf. A.-M. Denis, *a.c.*, dans *RB.*, LXIV, 1957, pp. 500-512.

la parabole du semeur de son explication, nous lisons, adressée aux « disciples », cette phrase de Jésus : « A vous il a été donné de connaître les mystères du royaume des Cieux, tandis qu'à ces gens-là cela n'est pas donné » (*Mt.*, XIII, 10-11). L'examen détaillé des problèmes posés par ce dialogue, que l'on retrouve dans le second et le troisième évangile (*Mt.*, XIII, 10-15; *Mc.*, IV, 10-12; *Lc.*, VIII, 9-10), ne saurait entrer dans le cadre de cette étude. On autorisera néanmoins quelques remarques.

La première est que *Mc.*, IV, 10-12 par. reproduit une donnée de base très probablement indépendante du cadre de l'explication des paraboles. Il existe sans doute une tradition synoptique selon laquelle les disciples ont interrogé Jésus sur le sens de son enseignement mal compris et jugé obscur (1) : sans entrer dans la question du caractère primitif ou catéchétique, donc secondaire, de ces demandes et des éclaircissements qui suivent (2), c'est, sans aucun doute, une explicitation de ce genre qui nous est offerte ici, à la suite de la parabole du semeur. La question des disciples aura été conservée, dans sa forme la plus ancienne, par *Lc.*, VIII, 9, qui porte la formule attendue, avec παραβολή au singulier : Ἐπηρώτων δὲ αὐτὸν οἱ μαθηταὶ αὐτοῦ τίς αὕτη εἴη ἡ παραβολή (3); chez les deux autres évangélistes, au contraire, la formule interrogative a subi une altération, dans le but, semble-t-il, de l'harmoniser davantage avec le dialogue qui suit : lequel, en effet, traite des paraboles (ἐν παραβολαῖς, au pluriel) en général. Or il est possible d'établir le caractère rédactionnel de la composition *Mc.*, IV, 1-34 et, tout spécialement, la nature adventice de *Mc.*, IV, 11-12, que l'on retrouve, non d'ailleurs sans variantes importantes, en *Mt.*, XIII, 11-15 (4) et *Lc.*, VIII, 10. Essentiellement, il s'agit d'une déclaration de Jésus concernant les privilégiés exclusifs de la connaissance des mystères du royaume, déclaration appuyée d'une référence à *Is.*, VI,

(1) Cf. *Mc.*, VII, 17 = *Mt.*, XV, 15, ou le terme παραβολή est sans doute à traduire simplement par « phrase obscure », « énigme » : cf. J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, p. 10, n. 1; encore : *Mt.*, XIII, 36; cf. XIII, 51.

(2) Cf. J. Jeremias, *o. c.*, pp. 55-76, qui conclut résolument à la nature secondaire des explications allégoriques des paraboles fournies par les trois synoptiques (bien que les textes propres à *Lc.* n'en contiennent aucune). T. A. Burkill, *a.c.*, dans *NT.*, I, 1956, p. 247, n. 1, renvoie à un article de D. Daube, *Exp. Times*, LVII, 1945-1946, pp. 175 ss, qui apporte quelques analogies rabbiniques vérifiant les trois actes caractéristiques du genre en question : énoncé public du maître, question des disciples après le départ des autres, explication de l'énoncé public par le maître aux disciples. Pour une vue modérée, cf. également M. de Goedt, *L'explication de la parabole de l'ivraie (Mt., XIII, 36-43)*, dans *RB.*, LXVI, 1959, pp. 32-54.

(3) Cf. les expressions parallèles (avec παραβολή au singulier!) en *Mc.*, VII, 17 = *Mt.*, XV, 15 (dans la version matthéenne, seul Pierre interroge); *Mt.*, XIII, 36. D'ailleurs, après *Mc.*, IV, 11-22 par. le singulier παραβολή réapparaît chez les trois.

(4) *Mt.* a allongé le fragment en juxtaposant un second logion (v. 12) au moyen du

9-10 (1). Son caractère additionnel ressort, en premier lieu, du fait que le schéma habituel et d'ailleurs logique — parabole, demande d'explication, explication — se trouve ainsi brisé; d'autre part, la question des disciples reçoit, en réalité, deux réponses, dont seule la seconde correspond vraiment à la chose demandée.

Mais en son contenu même, le logion *Mc.*, IV, 11-12 par. échappe au contexte actuel : car il n'a sans doute pas trait, primitivement, à l'enseignement parabolique. Examinons brièvement le fragment ainsi détaché de son contexte rédactionnel : on notera, à propos de sa première partie, *Mt.*, XIII, 11 = *Mc.*, IV, 11 = *Lc.*, VIII, 10 *a* (2), qu'elle présente, dans *Mc.-Lc.*, une forme probablement secondaire par rapport à *Mt.*, au moins en ce que celui-ci, au lieu de la formule ὑμῖν (...) δέδοται... τοῖς δὲ... ἐν παραβολαῖς, présente une phrase où le parallélisme est strict et plus conforme au génie sémitique : ὑμῖν δέδοται... ἐκείνοις δὲ οὐ δέδοται (3). D'autre part, et ceci est d'un plus grand poids, l'allusion aux paraboles revêt en *Mt.*, XIII, 13 *a* (διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ) un aspect rapporté, qui laisse soupçonner le caractère secondaire de l'agencement plus harmonieux de *Mc.-Lc.*

De sorte que, si l'on voulait tenter la reconstruction du processus d'élaboration de notre logion, l'on pourrait proposer l'hypothèse suivante :

a) à la suite de l'introduction-interrogation primitive (dont la forme a été conservée en *Lc.*, VIII, 9) s'opère l'addition du logion, y compris la référence à Isaïe, dans la forme de *Mt.*, XIII, 11-13*b* (4) : ὑμῖν δέδοται γνῶναι τὰ μυστήρια τῆς βασιλείας τῶν οὐρανῶν, ἐκείνοις (5) δὲ οὐ δέδοται... ὅτι βλέποντες οὐ βλέπουσιν καὶ ἀκούοντες οὐκ ἀκούουσιν οὐδὲ συνιοῦσιν;

mot-crochet δοθήσεται. Non content de la référence à Isaïe commune aux trois, il cite, de plus, *Is.*, VI, 9-10 en entier d'après LXX (vv. 14-15).

(1) Souligner le caractère adventice de ce fragment dans la composition synoptique n'équivaut nullement à le déclarer secondaire quant au contenu : cf. L. Cerfaux, *La connaissance des secrets du Royaume d'après Mt.*, XIII, 11 *et par.*, dans *NTS.*, II, 1956, p. 256, qui note que « Notre-Seigneur a réfléchi à l'insuccès de sa carrière. Il se l'est expliqué comme une nécessité, en vertu de l'accomplissement de la prophétie d'Isaïe ». Ce texte prophétique a également été utilisé par *Jo.*, XII, 39-40, par Paul dans *Act.*, XXVIII, 25-28 et Jésus expliquera encore par *Is.*, XXIX, 13 l'attitude des pharisiens formalistes en *Mt.*, XV, 7-8 = *Mc.*, VII, 6-7.

(2) Le caractère archaïque, pré-marcien, palestinien, du logion a été heureusement mis en lumière par J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, pp. 8-9 : spécialement pour ce qui est de la citation d'*Is.*, VI, 9-10, qui s'accorde avec le Targum contre l'hébreu et LXX. Ceci à l'opposé des déductions de R. Bultmann, *Die Geschichte...*, p. 351, qui, pour n'avoir pas perçu le lien artificiel avec le contexte parabolique, attribue *Mc.*, IV, 10-12 au rédacteur.

(3) Cf. L. Cerfaux, *a.c.*, dans *NTS.*, II, 1956, p. 242.

(4) La formule ὁ δὲ ἀποκριθεὶς εἶπεν et ses correspondances en *Mc.-Lc.* remontera à l'état antérieur à l'insertion : en effet, lors de la véritable réponse à l'explication demandée, *Mt.*, XIII, 18 par., cette formule n'apparaît qu'en *Mc.*, où elle est superflue, mais où elle manifeste, d'une manière significative, la coupure avec ce qui précède.

(5) Il est permis d'hésiter entre ἐκείνοις de *Mt.-Mc.*, et τοῖς... λοιποῖς de *Lc.* L. Cerfaux, *a.c.*, dans *NTS.*, II, 1956, p. 242, préfère la seconde expression : ἐκείνοις, en effet,

b) un rattachement au contexte parabolique s'opère par une modification interne du logion : on y ajoute le διὰ τοῦτο ἐν παραβολαῖς αὐτοῖς λαλῶ, conservé en *Mt.*, XIII, 13*a*;

c) cette addition, assez maladroite, est fondue à ce qui précède, opération dont le résultat nous a été transmis par *Mc.* et *Lc.* : ἐκείνοις δὲ (τοῖς δὲ λοιποῖς) ἐν παραβολαῖς (γίνεται) (1). *b*) et *c*) auront été réalisés d'après une optique qui considéra l'enseignement parabolique de Jésus en fonction du problème de l'aveuglement d'Israël (*Jo.*, IX, 39-41; XII, 37-41; *Rom.*, IX, 14-33) : les paraboles deviennent, dans cette optique, un enseignement volontairement obscur, destiné à un cercle d'initiés-croyants et dont le but est de maintenir les autres (qui sont « Israël ») dans l'ignorance (2) : réponse explicative au problème de l'incrédulité des Juifs et du rejet qui en découle (3).

d) Alors que *Mt.* introduit encore la citation d'Isaïe par un ὅτι, au sens de « car (comme le dit l'Écriture) », *Mc.*, suivi par *Lc.*, lui substitue un ἵνα final, qui durcit considérablement la pensée (4). A ce même point de vue pourrait

pourrait être motivé par le désir d'harmoniser avec le contexte narratif : il s'agirait de ceux qui n'entourent pas Jésus.

(1) γίνεται qui, conformément à l'usage hellénistique, pourrait être considéré comme l'équivalent d'ἐστιν : cf. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, p. 10.

(2) Ignorance consentie et coupable, car la pensée biblique connaît, au moins implicitement, la responsabilité humaine.

(3) Il se peut que cette portée secondaire donnée aux paraboles par la communauté soit, partiellement au moins, motivée par une forme de révélation fournie par la littérature apocalyptique, forme imagée, symbolique, demandant explication, donc obscure à première vue; d'autre part aura pu jouer le fait que la révélation est, dans ces mêmes textes, considérée comme un privilège : cf. *Dan.*, XII, 9-10 : « Va, Daniel : ces paroles sont closes et scellées jusqu'au temps de la fin... les méchants ne comprendront pas; les doctes (*maśkīlīm*) comprendront »; *IV Esdr.*, XIV, 5-6.45-46 : « Les vingt-quatre livres rédigés par toi en premier lieu, tu les publieras pour qu'ils soient lus des dignes comme des méchants; mais les soixante-dix qui restent, retiens-les et donne-les seulement aux sages de ton peuple. » Par ailleurs, comme le note très bien T. A. BURKILL, *a.c.*, dans *NT.*, I, 1956, pp. 249-250, les paraboles circulant dans l'Église à l'état détaché de leur contexte historique originel, la question de leur signification a pu être débattue : ce qui facilement aboutissait à les considérer comme sciemment et primitivement obscures. Une influence indirecte des idées courantes dans les religions à mystères n'est également pas impossible. Mais on peut douter, en dépit des données apocalyptiques mentionnées, que Jésus ait historiquement prononcé les paraboles dans un but de demi-obscurité volontaire : le point de vue du sens commun n'est pas nécessairement négligeable, qui voit dans l'anecdote concrète de l'orateur une source d'éclaircissements pour ses auditeurs, et non le contraire. Il y a, par ailleurs, semble-t-il, une appréciable nuance entre les paraboles de l'évangile et les « visions » énigmatiques des apocalypses! Cette problématique, caractéristique de nos trois premiers évangiles, n'est pas sans se doubler de ce qui, à nos yeux, passerait pour illogisme : en effet, cette révélation à un groupe réduit, privilégié, n'a pas, de fait, pour résultat d'ouvrir l'esprit de ses bénéficiaires à l'intelligence véritable de son contenu : l'incompréhension des disciples est un thème largement attesté dans la tradition synoptique : cf. *Mc.*, IX, 30 = *Lc.*, IX, 45; *Mc.*, VI, 52; VIII, 17.21 = *Mt.*, XVI, 9.11; *Lc.*, XVIII, 34; *Mc.*, VII, 18 = *Mt.*, XV, 16; *Mc.*, IX, 10, et sans doute aussi *Mc.*, IV, 13 (en plein contexte « ésotérique »!) : étrangeté qu'un esprit moderne ne peut accepter qu'en se dépouillant d'une certaine « logique » certainement absente des mentalités de nos évangélistes. Un phénomène analogue se manifeste lorqu'on voit Jésus, à la suite de la résurrection de la fille de l'archisynagogue, recommander le secret sur le miracle en *Mc.*, V, 43 = *Lc.*, XIII, 56, alors que *Mt.*, IX, 26, traitant du même fait, conclut : « le bruit s'en répandit dans toute la contrée ».

(4) Ceci à l'opposé de ceux qui voient dans cet ὅτι un adoucissement secondaire par rapport à ἵνα, qui serait plus ancien. J. JEREMIAS, *Die Gleichnisse Jesu*, p. 11, tente de réduire la dureté de ce ἵνα en l'interprétant à peu près comme s'il y avait ἵνα πληρωθῇ, et il traduit : « auf dass sie (wie geschrieben steht) sehen und doch nicht sehen... ». Il ne

correspondre l'expression attestée, pour notre texte, en *Mc.* seul (IV, 11*b*) : τοῖς ἔξω, qui évoque les épîtres pauliniennes, où elle signifie les non-chrétiens, païens et juifs : elle pourrait ici désigner ces derniers (1).

e) Cette transformation du texte obligeait à harmoniser la question introductive des disciples : alors que *Lc.* nous aura conservé celle-ci dans son état premier, l'harmonisation sera discrète dans *Mc.* : ἠρώτων αὐτὸν... τὰς παραβολάς, beaucoup plus directe dans *Mt.* : εἶπαν αὐτῷ· διὰ τί ἐν παραβολαῖς λαλεῖς αὐτοῖς; (2)

On doit donc conclure, semble-t-il, au caractère secondaire de l'agencement de *Mc.*, IV, 10-12 par. dans le contexte des paraboles et de leur explication : c'est donc qu'on ne peut arguer du contexte pour limiter, originellement, au groupe réduit des « disciples » la connaissance dont traite le logion.

Une telle limitation serait-elle néanmoins possible si l'on considérait le contenu de ce dernier, tel que nous avons cru pouvoir le restituer dans sa forme dépouillée d'additions ultérieures? Il s'agit ici, positivement, d'une révélation exclusive des mystères du royaume de Dieu.

On devra sans doute préférer le pluriel τὰ μυστήρια de *Mt.-Lc.*, au singulier de *Mc.* D'une part, en effet, l'on peut citer, en faveur de la première forme,

s'agirait pas de l'intention de Jésus, mais de celle de Dieu, dont la volonté porterait, non proprement sur l'aveuglement spirituel des auditeurs, mais sur l'accomplissement de la parole d'Isaïe. Mais n'y a-t-il pas là un subterfuge verbal qui, en réalité, n'atténue rien? Le même auteur rend, par ailleurs, le μήποτε de *Mc.*, IV, 12*b* par « à moins que » (es sei denn... dass...) : « à moins qu'ils ne se convertissent et que Dieu ne leur pardonne », introduisant, par là même, une appréciable note de miséricorde dans cet ensemble. Ce n'est toutefois pas le seul sens possible, comme le reconnaît J. Jeremias : la conjonction araméenne *dil^{e}mā* est, en effet, susceptible d'autres significations, parmi lesquelles « afin que... ne... pas » : cf. C. Dalman, *Aramäisch-neuhebräisches Wörterbuch*, p. 93. D'autres tentatives d'atténuation ont été élaborées qui restent conjecturales, qu'il s'agisse du sens causal supposé de ἵνα (cf. H. Pernot, *Études sur la langue des Évangiles*, Paris, 1927, pp. 90-95) ou de l'explication à partir du *d^{e}* araméen. L'étude de A. Soldatelli, « *Ne quando convertantur* » : *Mc.*, IV, *17. Nuova interpretazione*, dans *Palestra del Clero*, XXXIV, 1955, pp. 534-543, se fonde sur la koinê pour donner à μήποτε le sens de « se, per caso, probabilmente, nella probabilità che, nell'ipotesi desiderabile... »

(1) Cf. *I Cor.*, V, 12; *Col.*, IV, 5; *I Thess.*, IV, 12, ainsi que les expressions οἱ ἔξωθεν en *I Tim.*, III, 7, οἱ ἔξω ἄνθρωποι en *II Clem.*, XIII, 1, qui ont le même sens (*II Cor.*, IV, 16 donne une signification différente : ὁ ἔξω ἄνθρωπος y définit l'homme dans sa condition éphémère et terrestre). La formule est d'origine juive : la littérature rabbinique applique l'adjectif *ḥīṣōn* aux hérétiques par rapport à l'enseignement officiel ou encore à des livres non reconnus : cf. *TWNT.*, II, art. ἔξω (Behm), pp. 572-573. En dépit de ses origines, la résonance chrétienne de l'expression ne lui confère pas une garantie particulière d'authenticité, contre V. Taylor, *The Gospel according to St. Mark*, Londres, 1955, p. 255.

(2) J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, pp. 10-11, dont l'étude se limite malheureusement à la seule donnée marcienne, accepte ἐν παραβολαῖς comme original : il y voit toutefois, non une référence aux « paraboles » évangéliques, mais simplement l'équivalent d'énigme, de parole énigmatique (Rätselwort) et traduit γίνεσθαι ἐν παραβολαῖς par « rätselvoll sein » : il s'agirait ici, non des paraboles de Jésus, mais de sa prédication en général, nécessairement incompréhensible pour qui ne voit pas en lui l'envoyé divin. Le logion, primitivement distinct du contexte actuel, y aurait été rattaché par le mot-crochet παραβολή, au sens pourtant différent ici et là. Bien que cette explication ait son intérêt, du fait, en particulier, qu'elle se fonde sur le sémitique sous-jacent au grec παραβολή, il semble préférable de retenir une interprétation qui découle plutôt du comparatisme littéraire synoptique.

l'usage qumrânien (1) de *rāz* presque constamment au pluriel : ainsi en *1QS.*, IV, 6 *(rzy d't)*; IV, 18 *(rzy śklw)*; IX, 18 *(rzy pl' w'mt)*; XI, 5 *(rzy pl'w)*; de même en *1QpH.*, VII, 5.8.14 (2). Par ailleurs, l'expression τὸ μυστήριον semble bien être un nouvel écho du langage paulinien (3) : chez Paul, en effet, τὸ μυστήριον est le terme technique servant à désigner le secret du salut, que l'Écriture de l'ancienne alliance a laissé dans une demi-obscurité, mais qui, les temps révolus, a été manifesté par des intermédiaires privilégiés choisis par Dieu (*I Cor.*, II, 7.10; *Rom.*, XVI, 25-26; *Eph.*, I, 9; III, 3.9; *Col.*, I, 26-27; *I Tim.*, III, 9.16) (4). Il faut reconnaître pourtant que Paul emploie également le pluriel τὰ μυστήρια (*I Cor.*, IV, 1; XIII, 2; XIV, 2) et qu'au moins en *I Cor.*, IV, 1, le sens de l'expression ne diffère pas essentiellement de celui qu'elle possède au singulier.

Que sont ces mystères? L'on doit répondre que, selon toute vraisemblance, il ne peut s'agir ici d'informations concernant le royaume ou la royauté de Dieu dans le monde : ces mystères s'identifient bien plutôt avec le fait même que le royaume de Dieu, présentement, fait son apparition dans le monde; en d'autres termes, que Jésus est là, en tant que Messie (5). Le génitif τῆς βασιλείας est à considérer, en effet, comme épexégétique, avec une nuance toute spéciale d'actualité. Un génitif objectif, au sens de « choses mystérieuses, secrètes, au sein du royaume », se comprendrait mal, si l'on se réfère à l'usage du terme « mystère(s) » dans le livre de Daniel et la littérature qumranienne : « le mystère » ou « les mystères » y désignent, en effet, l'événement eschatologique comme tel (lequel peut d'ailleurs être complexe), et jamais des « secrets » à distinguer de celui-ci comme les parties d'un tout (6). *Dan.*, II, 28 est clair : « Il y a un Dieu dans le ciel qui révèle les mystères *(gāle rāzīn)* et qui a fait connaître au roi Nabuchodonosor

(1) Les textes de Qumrân ne connaissent pas l'expression.

(2) Dans *CDC* le terme n'est attesté qu'une fois (III, 18), et non sans être objet de discussion. Il n'y a d'ailleurs aucune portée eschatologique : cf. H. Braun, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, Tübingen, 1957, I, p. 94, n. 4. On doit noter toutefois que les textes de Qumrân connaissent, en plus, le terme *sōdh* : il y désigne d'abord une collectivité humaine : *1QS.*, II, 25 (*bny swd 'wlmym* = la communauté); VI, 9 (*swd hyḥd* = les membres « profès » de la communauté); XI, 7-9 (*swd bśr* = l'humanité, par opposition aux membres de la communauté auxquels s'applique le même terme *swd* à la ligne 8); *sōdh* a le sens d'assemblée juridique en *CDC.*, XIX, 35 (citation d'*Ez.*, XIII, 9) et celui de décision de cette assemblée en *CDC.*, XIV, 10; mais, par ailleurs, en certains passages des Hymnes, *sōdh* paraît désigner la même réalité que *rāz* : *1QH.*, IV, 27-28; XI, 9-10 : cf. R.-E. Brown, *The Semitic Background of the N.T. Mysterion*, dans *Biblica*, XXXIX, 1958, p. 429, n. 1, qui estime qu'originellement *sōdh* signifiait le conseil céleste de Dieu entouré de ses anges, puis les décrets mystérieux de cette assemblée communiqués à des privilégiés. Ce double sens d'assemblée-conseil et de décret est attesté dans l'A. T. : cf. *Job.*, XIX, 19; *Ez.*, XIII, 3; *Ps.*, CXI, 1; LXXXIX, 8; *Am.*, III, 7 (avec *gālāh*, au sens de décret religieux!); *Prov.*, XI, 13; XX, 19; XXV, 9; *Sir.*, VI, 6 (ces quatre derniers textes, au sens profane).

(3) Cf. L. Cerfaux, *a.c.*, dans *NTS.*, II, 1956, p. 241.

(4) Cf. C. Spicq, *Les Épîtres Pastorales*, Paris, 1947, pp. 116-117.

(5) Cf. *TWNT.*, IV, art. μυστήριον (Bornkamm), pp. 824-825.

(6) Cf. B. Rigaux, *Révélation des Mystères et Perfection à Qumrân et dans le N. T.*, dans *NTS.*, IV, 1958, p. 247.

ce qui doit arriver à la fin des jours » : où, à cause du parallélisme strict, *rāzīn* ne peut avoir le sens générique (*des* mystères, ou les mystères en général), mais doit désigner l'événement de la fin des temps; on peut citer, dans le même sens, 1*QpH.*, VII, 1-5 : « Dieu dit à Habacuc d'écrire ce qui arriverait à la dernière génération, mais il ne lui fit pas connaître la consommation des temps... Son explication (de la phrase d'Habacuc citée) concerne le Docteur de Justice à qui Dieu fit connaître tous les mystères des paroles de ses serviteurs les prophètes » : ici, « tous les mystères » *(kwl rzy)* s'identifient, pour la même raison de parallélisme, avec la « consommation des temps » *(gmr hqṣ)* (1); cette révélation est transmise par le Docteur de Justice à la communauté qui se considère comme celle des derniers temps, seule dépositaire des promesses. Un passage synoptique exprime la même nuance, bien qu'il n'emploie pas le mot « mystère (s) » : il s'agit de *Mc.*, VIII, 30 par., où Pierre confesse au nom de tous la messianité de Jésus; immédiatement après, les disciples reçoivent l'interdiction de proclamer la chose : le secret révélé aux seuls initiés est donc Jésus présent comme Messie. Pour secondaire que soit l'injonction en question, elle transmet un point de vue qui peut bien remonter aux origines de la tradition, à savoir l'identification du *rāz* ou des *rāzīn* avec l'apparition du Messie dans la personne de Jésus.

S'il en est ainsi, qui oserait prétendre que la connaissance des mystères doive être, dans la mentalité de Jésus, le privilège d'un cercle restreint d'initiés, en l'espèce des Douze? Jésus n'a pas été, en effet, l'annonciateur d'un message ésotérique (2) : ceci ni au sens d'une doctrine à deux degrés, l'un destiné à des intimes du Maître, l'autre au peuple (3), ni dans une acception qui ferait de Jésus un fondateur

(1) 1*QpH.*, VII, 13-14 est moins clair.

(2) Cf. S. E. JOHNSON, *The Dead Sea Manual of Discipline and the Jerusalem Church of Acts*, dans *The Scrolls and the N. T.*, ed. by K. Stendahl, New York, 1957, p. 142. La terminologie de l'ésotérisme manque d'ailleurs presque complètement dans les synoptiques : μυστήριον est attesté une seule fois; γνῶσις est également rare et sans portée proprement ésotérique (*Lc.*, I, 77; XI, 52).

(3) On sait que ce point de vue a été celui de maint cercle de l'Église ancienne : Jésus aurait réservé une doctrine supérieure à des apôtres choisis. Ainsi pensaient des apocryphes judéo-chrétiens comme l'Apocalypse de Pierre et l'Épître des Apôtres. Clément d'Alexandrie distinguait de l'enseignement ordinaire du Christ une doctrine supérieure, réservée à des individus capables de la recevoir (*Strom.*, I, 1,13; 12, 55-56; VI, 7, 61; 8, 68; 15, 131) ainsi qu'une instruction plus profonde qui n'aurait été prodiguée qu'à la suite de la résurrection (*Hypotyposes*, VII : EUS., *H. E.*, II, 1, 4). Une pensée identique se rencontre chez ORIGÈNE (*C. Cels.* I, 31; II, 2,39,64; III, 60; VI, 6) : cf. W. BAUER, *Das Leben Jesu im Zeitalter der neutestamentlichen Apokryphen*, Tübingen, 1909, pp. 376-377; J. DANIÉLOU, *Théologie du Judéo-christianisme*, Paris, 1958, p. 35. Ce point de vue s'est trouvé outré par la gnose hétérodoxe, qui fait de Jésus avant tout le communicateur d'une révélation secrète destinée à une petite minorité de dignes et de capables; le reste est ou bien laissé dans l'ignorance, grâce aux énigmes d'un enseignement parabolique interprété aux seuls privilégiés,

de « secte », groupe relativement réduit considéré comme la communauté des derniers temps et le bénéficiaire exclusif du salut messianique. Il est à peine besoin de le souligner, c'est aux foules que Jésus annonce la venue du royaume (*Mt.*, IV, 23-25 par.; V, 1; IX, 35, etc.). S'il se choisit des « disciples », c'est en vue d'une fonction particulière dans l'annonce du royaume ou l'organisation de la communauté entrevue : sa proclamation essentielle est dirigée vers la masse du peuple juif (1).

Concluons : ceux que vise primitivement le logion *Mc.*, IV, 11-12 par. ne peuvent être ni les Douze ni un cercle restreint de « disciples », cela pour deux motifs : l'un littéraire, à savoir le caractère secondaire du rattachement au contexte de l'explication des paraboles aux disciples, l'autre se fondant sur la nature des « mystères » dont il est ici question : puisque ceux-ci expriment l'événement eschatologico-messianique comme tel, le contexte évangélique général ne permet pas d'en déduire les destinataires à un petit nombre de privilégiés.

Ayant ainsi examiné les passages synoptiques traitant d'une révélation, en termes propres ou équivalents, nous pouvons conclure que nulle part nos trois premiers évangiles, pour peu que l'on tente d'atteindre le sens primitif des textes en question, n'offrent la possibilité de considérer les Douze ou un groupe similaire comme les bénéficiaires exclusifs d'une révélation divine dont Jésus serait l'instrument.

***

Si, de là, l'on revient à l'hymne de jubilation, on ne manquera pas de noter un rapprochement qui a frappé plus d'un critique (2) : la révélation aux νήπιοι, en effet, rappelle celle dont il a été question dans les lignes qui précèdent : dans les deux cas, la communication

ou bien n'a droit qu'à une vérité partielle. Les Carpocratiens affirmaient, au dire d'*Irénée* (*C. Haer.* I, 25, 5), τὸν Ἰησοῦν ἐν μυστηρίῳ τοῖς μαθηταῖς αὐτοῦ καὶ ἀποστόλοις κατ' ἰδίαν λελαληκέναι καὶ αὐτοὺς ἀξιῶσαι, τοῖς ἀξίοις καὶ τοῖς πειθομένοις ταῦτα παραδιδόναι : cf. W. Bauer, *o. c.*, p. 374; du même auteur : *Rechtgläubigkeit und Ketzerei im ältesten Christentum*, Tübingen, 1934, pp. 206-207.

(1) La formule οἱ περὶ αὐτὸν σὺν τοῖς δώδεκα rencontrée dans le v. d'introduction de *Mc.*, IV, 10 paraîtrait devoir être un argument supplémentaire en faveur de notre thèse, puisqu'elle semble étendre les bénéficiaires de la connaissance des mystères au-delà du cercle des Douze; mais, ne l'oublions pas, le lien entre ce verset et le logion suivant est, selon toute vraisemblance, artificiel. De plus, cette expression même sent la retouche et sera sans doute une harmonisation avec *Mc.*, III, 32, qui montre Jésus dans la maison avec la « foule » autour de lui. A. Vögtle, *Das öffentliche Wirken Jesu auf dem Hintergrund der Qumranbewegung*, Freiburg i. B., 1958, pp. 13-16, a spécialement souligné le caractère non ésotérique de l'œuvre et du message de Jésus, par contraste avec ce que nous savons des pharisiens et des qumrâniens.

(2) Cf. A. Feuillet, *a.c.*, dans *RB.*, LXII, 1955, p. 186; L. Cerfaux, *a.c.*, dans *NTS.*, II, 1956, p. 243; J. Jeremias, *Die Gleichnisse Jesu*, p. 11, n. 6.

divine atteint certains à l'exclusion du reste. Au fond, au stade primitif des deux données mises en parallèle, il s'agit, selon toute vraisemblance, d'un thème identique. Or, si les chanceux auxquels il est fait allusion ici et là ne sauraient être les Douze ou quelque groupe restreint, — on pense l'avoir suffisamment établi, — qui sont-ils?

Sans doute, les évangélistes ainsi que les communautés qu'ils reflètent et pour lesquelles ils composent ont, en quelque sorte, « revécu » le logion célébrant le privilège des νήπιοι. On ne peut ici manquer d'évoquer *I Cor.*, I, 26-29, où Paul transpose la donnée évangélique dans le cadre de la critique dirigée contre les philosophes païens, lui donnant, en même temps, un contenu plus synthétique : pour Paul, en effet, la sagesse humaine, en soi, n'est pas vaine (*I Cor.*, I, 21; *Rom.*, I, 19-21); néanmoins, du fait qu'elle n'a pas su utiliser ses possibilités de connaître Dieu dans la nature, elle se trouve reléguée dans l'ordre des choses inutiles et la révélation s'adresse désormais à ceux qui, au jugement des hommes, sont les plus démunis, tant dans le domaine de la pensée que dans celui de la fortune et du rang social : « Parmi vous il n'y a pas beaucoup de sages (σοφοί) selon la chair, ni beaucoup de puissants, ni beaucoup de gens bien-nés... » (*I Cor.*, I, 26). Dans cette optique, les νήπιοι de l'hymne de jubilation pouvaient être assimilés aux membres de la communauté en tant que composée d'éléments venus de classes humaines sans relief, témoins de l'initiative de Dieu dans sa révélation gratuite (1). Mais ceci n'ôte pas son intérêt à une recherche qui tenterait de rejoindre ici la source de la Tradition, en l'espèce, de connaître quel pouvait être le contenu du terme νήπιοι dans la bouche de Jésus.

Νήπιος exprime, en grec, deux nuances principales : celle d'abord du petit enfant, puis, par dérivation, celle de l'homme inintelligent et inexpérimenté. La LXX utilise le plus souvent νήπιος pour rendre l'idée d'enfance proprement dite, sans allusion à un infantilisme moral ou spirituel (2); mais elle connaît aussi un second usage du terme : il s'agit des cas ou le νήπιος, traduisant l'hébreu *pethī* (3), exprime

(1) On préférera ce point de vue à celui qui identifierait les νήπιοι à une partie seulement de la communauté. La chose a eu lieu pour les « petits » (μικροί), ainsi qu'on peut le déduire, en particulier, du discours communautaire de *Mt.*, XVIII : ces « petits » ont, sans nul doute, servi à désigner les éléments les plus faibles des Églises, qu'on ne doit ni mépriser ni scandaliser (cf. *I Cor.*, VIII, 7-13). Mais on conçoit difficilement que la communauté ait entendu comme concernant ces derniers un logion qui traite des bénéficiaires par excellence de la révélation transmise par Jésus.

(2) Cf. toutefois *Sap.*, XII, 24; XV, 14, où le νήπιος est l'image de l'homme insensé.

(3) *pethī* est, d'ailleurs, susceptible de sens variés, allant d'enfant, adolescent, au sens physique, au sens moral de léger, inconsidéré, sot : dans cette dernière acception, *pethī* est caractéristique de *Prov.*

l'idée du pieux considéré comme simplet par le monde impie, placé en réalité sous la protection spéciale de Dieu (*Ps.*, XIX (XVIII), 8; CXVI (CXIV), 6; CXIX (CXVIII), 130) : l'Ancien Testament connaît donc, en des textes que nous considérerons dans la suite plus attentivement, un sens spirituel du mot νήπιος : celui-ci appartient, en particulier, au vocabulaire des *'anāwīm*.

Disons immédiatement qu'un sens également spirituel s'impose en notre logion synoptique : on veut dire qu'il ne peut s'agir ici d'enfants au sens physique, même chargés d'une valeur d'imitation, d'ailleurs à déterminer, comme c'est le cas pour les παιδία évangéliques (1) : ici, en effet, les νήπιοι s'opposent aux doctes (σοφοὶ καὶ συνετοί), non aux adultes : ce qui laisse supposer que l'on se trouve dans l'ordre de la connaissance, non dans celui de l'âge. C'est donc que le terme est utilisé, comme dans les Psaumes mentionnés plus haut, en un sens déjà spiritualisé, symbolique.

Le logion *Mc.*, IV, 11-12 par. nous parlait de « mystère (s) » : compte tenu de la parenté constatée, il saura vraisemblablement nous éclairer sur l'objet de la révélation aux νήπιοι. Cet objet n'est livré qu'en termes laconiques dans le texte lui-même : les pronoms ταῦτα et αὐτά y posent, en effet, un problème et l'on a noté avec raison que, ne se référant à aucun antécédent apparent, ils constituent un argument en faveur du caractère primitivement isolé du logion (2). Diverses tentatives ont été faites en vue de rattacher les deux pronoms à quelque notion du contexte proche et de leur trouver une portée assez précise, au moins au stade du rédacteur : la multiplicité et la variété des solutions proposées sont éloquentes et découragent quiconque en voudrait proposer d'inédites (3). En réalité, une pareille recherche est sans

(1) L'imitation des παιδία, telle qu'on la trouve proposée en *Mt.*, XVIII, 3-4; *Mc.*, X, 13-16 par., livre pourtant une pensée très proche de celle que contient notre logion : ce qui est offert à l'imitation et ce qui, en même temps, constitue la disposition fondamentale pour entrer dans le royaume n'est pas une qualité, une « vertu » d'ordre moral existant chez les enfants, voire leur innocence, mais le fait qu'ils sont « petits », donc tenus pour rien : cf. *supra*, p. 322, n. 4.

(2) Cf. *supra*, p. 324, n. 2.

(3) Sans doute doit-on admettre que ces pronoms auront eu, dans leur contexte primitif écrit ou oral, une détermination plus précise qui s'est perdue : cf. E. KLOSTERMANN, *Das Matthäusevangelium* (Hdb. z. N. T., 4), Tübingen, 1938, p. 102; J. M. CREED, *The Gospel according to St. Luke*, p. 148. En ce qui concerne le contexte actuel, E. KLOSTERMANN, *l. c.*, hésite entre σοφία (v. 19) et δυνάμεις (vv. 20-23), tout en rapportant l'hypothèse de Norden qui propose un déplacement secondaire de la prière de *Mt.*, vv. 25-26 avant le v. 27 dont le contenu serait, primitivement, l'antécédent de ταῦτα-αὐτά (notons qu'à la rigueur l'usage hellénistique de οὗτος justifierait l'application, sans recourir à un déplacement de texte : cf. BLASS-DEBRUNNER, *Grammatik des neutestamentlichen Griechisch*, Göttingen, 1954, n° 290, 3). H. BRAUN, *Spätjüdisch-häretischer und frühchristlicher Radikalismus*, II, p. 18, n. 3, propose, pour *Mt.*, le rattachement au fait de triompher du scandale provoqué par les rapports de Jésus avec les *'ammē hā'āreṣ* (*Mt.*, XI, 19), ou encore à l'intelligence

issue, non seulement pour qui vise à retrouver le sens primitif du logion, mais même au stade communautaire. Aussi bon nombre de critiques s'orientent-ils vers une interprétation qui s'inspire davantage du contexte évangélique général. En utilisant, en particulier, *Mc.*, IV, 11-12 par., avec sa mention des μυστήρια messianiques déjà rencontrés et identifiés (1), on conclut sans peine que la faveur accordée aux νήπιοι est de connaître et de « reconnaître » en Jésus le Messie des promesses : c'est là le privilège qui les oppose aux sages et aux doctes.

Mais il importe, au-delà du contexte évangélique, de scruter les littératures pouvant éventuellement satisfaire notre désir de précision. On invoque, dans ce sens, à la fois les Psaumes, les textes sapientiaux, la littérature prophético-apocalyptique, celle enfin du judaïsme hétérodoxe. L'idée que Dieu se manifeste aux petits et aux humbles est, en effet, ancienne (2). On devra néanmoins se prémunir contre des excès de rapprochement, alors que les similitudes ne peuvent être souvent que partielles et très imparfaites.

Les Psaumes connaissent, comme on l'a dit, le terme νήπιος (-ον) : on peut même admettre qu'un texte comme *Ps.*, XIX (XVIII), 8 ait motivé, au moins en partie, le choix des premiers traducteurs de notre logion : la loi de Dieu y est présentée comme « rendant sages les simples » (σοφίζουσα νήπια, *maḥkīmath pethī*) (3) : ces νήπια sont, sans doute, ces hommes manquant d'intelligence et d'expérience, faciles à séduire, que connaissent les écrits sapientiaux (4). Les νήπιοι apparaissent encore en *Ps.*, CXIX (CXVIII), 130, également en rapport avec la connaissance et, cette fois, sous un jour plus favorable : ἡ δήλωσις τῶν λόγων σου φωτιεῖ καὶ συνετιεῖ νήπιους *(pᵉthā'īm)* : ces « simples » ont ici l'allure de privilégiés, et ceci d'autant plus qu'ils s'apparentent à ceux que nomme le *Ps.*, CXVI (CXIV), 6 : φυλάσσων τὰ νήπια *(pᵉthā'īm)* ὁ κύριος : en ce verset, les « simples », tout comme les « faibles », « pauvres », « petits » des psaumes des *ʿanāwīm*, sont les protégés tout spéciaux de Yahweh (5).

de l'importance des miracles de Jésus (*Mt.*, X, 21); pour *Lc.*, il s'agirait de la supériorité de l'élection par rapport au pouvoir d'exorciste. J. Blinzler, *Die neutestamentlichen Berichte über die Verklärung Jesu*, Münster i. W., 1937, p. 29, envisage la filiation divine de Jésus, en renvoyant à la Transfiguration, etc.

(1) Cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, Paris, 1927, p. 306; *TWNT.*, IV, *a.c.*, p. 923; L. Cerfaux, *a.c.*, dans *ETL.*, XXX, 1954, pp. 743-744; A. Feuillet, *a.c.*, dans *RB.*, LXII, 1955, p. 185, n. 2.

(2) Cf. H. Braun, *Spätjüdisch...*, II, p. 127, n. 2.

(3) Cf. L. Cerfaux, *a.c.*, dans *ETL.*, XXX, 1954, p. 744.

(4) Cf. H. J. Kraus, *Psalmen* (Biblischer Kommentar, A. T., XV), Neukirchen Kr. Moers, 1958, p. 159. Le terme νήπιος n'est pas courant, dans ce sens, chez les sapientiaux.

(5) En *Ps.*, VIII, 3, que cite *Mt.*, XXI, 9, les νήπιοι (*ʿōlᵉlīm*), en parallèle avec les θηλάζον-

Cette nuance, perceptible dans les Psaumes, est-elle pareillement coutumière aux sapientiaux? En d'autres termes, les « simples », les ignorants sont-ils, comme tels, considérés, dans cette littérature, comme des privilégiés, particulièrement comme les privilégiés des communications divines?

Un parallèle avec les écrits sapientiaux peut, à coup sûr, nous éclairer en ce qui concerne à la fois l'inspiration biblique, l'unité et l'authenticité d'un logion où l'on voit Jésus, prenant le ton de la Sagesse, célébrer ses propres prérogatives et inviter les hommes à devenir ses disciples (1). Il est beaucoup plus discutable d'étendre le même parallèle aux νήπιοι qu'on assimilerait ainsi aux simples et aux ignorants des sapientiaux. En effet, si ces écrits exaltent l'humble, le *ʿānāw*, et abaissent l'impie orgueilleux (*Prov.*, III, 34), les ignorants sont loin d'y apparaître comme des privilégiés! Bien au contraire, ils y figurent comme des personnages méprisables, conviés avec insistance à sortir de leur déraison et à s'instruire : l'état de « simple », quel que soit le terme qui l'exprime, n'est jamais considéré comme un idéal : il reste une déficience (2) à combler par l'instruction de sagesse. Celle-ci, la science, l'état de savant : tel est le but à poursuivre! La fin des Proverbes est de « procurer aux simples le savoir-faire, au jeune homme le savoir et la prudence » (I, 4); les simples y sont accablés de reproches, assimilés aux railleurs *(leṣīm)* et aux insensés *(kᵉsīlīm)*, à « ceux qui détestent le savoir » et qui courent ainsi à leur ruine (I, 22-32); au simple et à l'insensé la Sagesse adresse cette monition : « Quittez la sottise où vous vivez, marchez droit dans la voie de l'intelligence » (IX, 4-6); Dame Folie est tournée en dérision qui convie les simples pour leur perte (IX, 13-18); dans l'étonnant parallèle de *Prov.*, XIV entre sagesse et folie, le simple est franchement raillé et le sage exalté (cf. encore *Prov.*, VII, 7; VIII, 5; XIX, 25; XXI, 11; XXII, 3 = XXV, 12).

Pareillement, si Ben Sira prêche l'humilité (III, 20; X, 15); si, comme en notre péricope synoptique, la Sagesse y est dite « accorder le repos » (VI, 8), l'ouvrage est, par ailleurs, fort rude aux ignorants (VI, 20 : τοῖς ἀπαιδεύτοις), l'instruction qu'il prône est, en réalité, inaccessible au grand nombre (VI, 22); la fin de son enseignement est l'homme intelligent et sage (πανοῦργος, σοφός : VI, 32-33) : même s'il est pauvre, pourvu qu'il soit intelligent (X, 23 : πτωχὸν συνετόν). L'idéal est, ici

τες, sont des petits enfants au sens physique. Le problème posé par l'étrangeté de cette mention échappe au cadre de cette étude.

(1) Cf. *Sap.*, VIII, 3-4; *Prov.*, VIII, 32-35; *Sir.*, XXIII, 19-20. On se référera, pour le détail, à l'*a. c.* de A. FEUILLET, dans *RB.*, LXII, 1955, pp. 179-184.

(2) C'est également dans ce sens que vont la plupart des textes apostoliques cités plus haut.

encore, clairement indiqué et, bien que *Sir.* sache distinguer entre une intelligence profane et une sagesse qui ne se dissocie pas de la fidélité à la loi de Dieu (XIX, 20-30), le but est bien d'être σοφὸς καὶ συνετός. Nous sommes à l'antipode de l'exaltation des simples, incluant le rejet des σοφοὶ καὶ συνετοί, de *Mt.*, XI, 25 par. Le seul rapprochement des termes fournit l'argument (1).

L'apocalyptique juive et spécialement le livre de Daniel, auquel on a déjà dû recourir en vue d'identifier les μυστήρια de *Mc.*, IV, 11-12 par., sont encore plus souvent invoqués comme constituant la base littéraire et idéologique de notre péricope (2). Le verbe ἀποκαλύπτειν est fréquemment employé par Théodotion (3) pour rendre l'araméen *g^{e}lī* ou *gālē* (*Dan.*, II, 19. 22. 28. 29. 30. 47) et il figure, dans cette version, cinq fois en compagnie de μυστήρια (-ον). La connaissance de ces mystères est refusée, dans *Dan.*, aux sages de Babylone (4), pour être communiquée au seul Daniel, qui, de même que ses compagnons, apparaît comme un enfant, du moins au début de l'ouvrage (I, 3. 4. 6. 15-17) (5). Mais ce n'est pas, pour autant, sans risques qu'on établirait un parallèle strict entre le personnage de Daniel et les νήπιοι de l'hymne de jubilation. Daniel n'est nullement, en effet, l'opposé d'un σοφός et d'un συνετός : il ne s'oppose qu'à l'incompétence des devins chaldéens. Au vrai, Daniel est un sage et la science de ses rivaux n'est qu'une fausse science, même si LXX ou Théod. nomment, ici et là, ces derniers σοφοί (*Dan.*, II, 10. 12. 27; V, 11) (6). C'est en tant que ἐπιστήμονας ἐν πάσῃ σοφίᾳ καὶ γραμματικοὺς καὶ συνετοὺς καὶ σοφούς qu'on introduira Daniel et ses compagnons en présence du roi (*Dan.*, I, 4 : LXX); cette formation sera complétée et amplifiée par intervention divine, car « à ces quatre enfants Dieu donna science et intelligence en matière de lettres et de sagesse. Daniel, lui, possédait le discernement des visions et des songes » (I, 17). Il y a, bien sûr, l'aveu de Daniel de « n'avoir pas plus de sagesse que quiconque » (II, 30), mais ceci n'est qu'une formule inspirée par la flatterie aulique.

(1) Cf. *Sir.*, XVIII, 28; XX, 27-31; LI, 23-30. On lira également les avantages procurés par la Sagesse en *Sap.* VII, 9-16 (instruction en vue du bon gouvernement). En *Sap.*, XII, 24-25; XV, 14, le νήπιος est le type de l'insensé coupable; en, X, 21, νήπιοι joint à κωφοί fait ressortir, dans un sens passablement différent, le miracle de la Sagesse, capable de faire jaillir une louange de la bouche des muets et des petits enfants.

(2) Cf. L. CERFAUX, *a.c.*, dans *ETL.*, XXX, 1954, pp. 740-746; A. FEUILLET, *a.c.*, dans *RB.*, LXII, 1955, pp. 184-191.

(3) LXX a, dans ce cas, ἐκφαίνω et ἀνακαλύπτω.

(4) La supériorité du Dieu des Juifs et de la sagesse qu'il confère sur les religions païennes avec leurs mages est un des thèmes principaux du chap. II de Daniel (cf. aussi *Is.*, XLVII, 12 ss) : cf. A. BENTZEN, *Daniel* (Hdb. z. A. T., 19), Tübingen, 1952, p. 29.

(5) *y^{e}lādīm*, rendu par νεανίσκοι, que Théod. remplace une fois par παιδάρια.

(6) σοφοί est remplacé par σοφιστές en *Dan.*, II, 15.18.24.48 (LXX).

Pour achever de nous convaincre, il suffira de comparer notre « eucharistie » synoptique avec celle de *Dan.*, II, 20-23 : « Que le nom de Dieu soit béni de siècle en siècle... C'est lui qui... donne aux sages la sagesse et la science à ceux qui savent discerner... A toi, Dieu de mes pères, je rends grâces et je te loue de m'avoir accordé sagesse et intelligence. » Nous sommes ici, en réalité, en dépendance du courant sapiential où l'ignorant fait piètre figure, alors que le docte est exalté (1).

A ce sujet, les écrits de Qumrân sembleraient, à première vue, offrir la possibilité d'un rapprochement plus satisfaisant : les sectaires se plaisent, en effet, à se désigner du nom de « simples *(pt'y)* de Juda » (1 *QpH.*, XII, 4 : cas unique), expression qui apparaît en parallèle avec les « pauvres » (1 *QpH.*, XII, 3. 6. 10). *CDC* cite, par ailleurs, *Zach.*, XIII, 7 : « J'étendrai les mains vers les petits *(haṣṣō'ᵃrīm)* », et continue : « ceux qui sont restés fidèles, ce sont les pauvres du troupeau *('nyy hṣ'n)* » (XIX, 9) (2). Les sectaires se sont, sans aucun doute, considérés comme la suite des 'anāwīm de l'Ancien Testament, de ceux qui prièrent dans les Psaumes et que les prophètes considérèrent comme gratifiés en premier lieu par l'avènement messianique. Cela ressort encore d'une lecture des Hymnes qumraniens, comme, par exemple, 1 *QH.*, II, 32-34 : « Tu as racheté l'âme du pauvre, lui qu'ils avaient projeté de faire disparaître en versant son sang à cause de ton service; mais ils ne savaient pas que c'est de toi que procèdent mes pas. Et ils ont fait de moi un objet de dédain et de honte dans la bouche de tous ceux qui recherchent la tromperie. Mais toi, ô mon Dieu, tu as secouru l'âme de l'indigent et du nécessiteux » (3) (cf. également 1 *QH.*, II, 8; III, 25; V, 13. 16. 20-22; IX, 27; XI, 25; XVIII, 14-15; fragm. 16, 3; 21, 3). On ajoutera un second parallèle : l' « eucharistie », par laquelle débutent bon nombre des Hymnes en question, est souvent mise en rapport avec la communication des « mystères » : « Je te rends grâces, ô Adonaï, car tu m'as donné l'intelligence de ta vérité; et tes mystères

(1) On consultera le texte grec de LXX et Théod. où apparaissent les termes σοφοί, σοφία, σύνεσις. Au sujet de la relation du livre de Daniel aux *maśkīlīm* ou maîtres de sagesse, cf. M. Bruce, aux Journées d'Études de la *Society for O. T. Study*, dans le rapport de *ETL.*, XXXIII, 1957, pp. 797-798. Une action de grâces similaire pour le don de la science se trouve dans les *Ŝᵉmōneh 'eśreh*, 4 : « Béni sois-tu, Yahweh, qui fais la grâce de la science! »

(2) *CDC* emploie *'ānī* (VI, 16. 21; XIV, 14) et *'ebhyōn* (VI, 21; XIV, 14) pour désigner des pauvres au sens purement matériel. Sans doute, lorsqu'il s'agit de la communauté (XIX, 9), *CDC* entend-il l'appellation « pauvres » dans un sens davantage spiritualisé que 1*QpH* : la communauté de Damas, au moins dans son état terminal, ne connaît pas la renonciation à la propriété privée. Cf. H. J. Schoeps, *Urgemeinde Judenchristentum Gnosis*, Tübingen, 1956, pp. 70-71; H. Braun, *Spätjüdisch...*, I, pp. 121-124.

(3) Traduction de A. Dupont-Sommer, *Le Livre des Hymnes découvert près de la Mer Morte*, dans *Semitica*, VII, 1957, p. 35.

merveilleux tu me les as fait connaître » (VII, 26-27; cf. aussi : XI, 15-17. 27-28; XIV, 8. 17. 26) (1).

Mais ces ressemblances ne doivent pas faire passer sous silence une divergence de point de vue fondamentale, analogue à celle qui a été enregistrée précédemment : si la secte se considère comme dépositaire d'une révélation divine (1 *QS.*, I, 9; V, 9; VIII, 1. 15. 16; 1 *QpH.*, II, 7-10; VII, 1-5 et les passages mentionnés de 1 *QH*), continuant celle qui a été prodiguée à Moïse et aux prophètes, cette révélation se trouve, tout d'abord, strictement limitée au cercle des membres de la communauté; cette restriction est, de plus, conditionnée par leur conduite irréprochable et leur étude constante de la Loi : car les sectaires sont, avant tout, des lettrés, des docteurs de la Loi. S'ils sont nommés (une fois!) « simples », si — ressemblance étonnante! — le « Docteur » de Justice se doit d' « évangéliser les humbles » (2), ces appellations ne sauraient avoir pour base une ignorance considérée comme la qualité requise pour l'accueil d'une révélation : bien plutôt, ce qui est exprimé ici n'est pas un manque de connaissance, mais la pauvreté, le défaut aussi de protection humaine contre la persécution, qui assimilent les membres de la communauté aux ʿanāwīm de l'Ancien Testament. Car la science de la Torah, obtenue par l'étude acharnée et soigneusement réglementée, est à la base de la vie des sectaires (1 *QS.*, V, 11; VI, 6-7; 1 *QpH.*, VII, 11; VIII, 1; XII, 4, etc.) : cet ésotérisme intellectuel d'un groupe qui se proclame l'unique dépositaire des promesses de salut ressort encore davantage de la lecture des Ḥodayot, et A. Dupont-Sommer, dans son introduction à leur traduction française (3), note parfaitement que « le fidèle de Qumrân est un 'connaissant', un 'gnostique' » (4) : ici moins qu'ailleurs, la révélation paraît ne requérir aucune ignorance chez son destinataire et ce qui est exalté c'est, comme chez les sapientiaux, le savoir, l'intelligence, la prudence. Même si l'on envisage le fait que Jésus transmet, en réalité, une intelligence supérieure en s'adressant aux simples et aux ignorants, la science qumranienne ne saurait fournir un parallèle vraiment adapté à une pensée qui voit dans les νήπιοι, opposés expressément aux sages et aux intelligents (5), le groupe humain apte par excellence à recevoir la révélation messianique (6).

(1) *Id.*, p. 60.
(2) 1 *QH.*, XVIII, 14 : à rapprocher d'*Is.*, LXI, 1-2 et *Lc.*, IV, 18-19.
(3) *O. c.*, p. 9.
(4) Cf. 1 *QH.*, I, 35-36; II, 9.13-18; IV, 27-28; V, 25;VII, 26-27; IX, 4-7; X, 27-28; XI,4.9. 16.17.27.28; XII, 11-13; XIV, 8. 13.18.19.25; XV, 12; XVI, 1.6; XVII, 9.17.26; XVIII, 11.14.23. Fragm. **2**,6; **4**,12.15; **10**,1.4.7;**15**.
(5) A entendre : en matière de Torah. Cf. *infra*.
(6) On appréciera la remarque de H. Braun, *Spätjüdisch...*, III, p. 19, n. 1 : « Die unge-

Il apparaît, en effet, qu'en proclamant le privilège des νήπιοι, Jésus offre l'aspect d'un « unicum » au sein de la pensée biblique : ce n'est, en tout cas, ni au monde sapiential, ni à Daniel, ni aux écrits de Qumrân qu'on peut rattacher une telle attitude. On parlerait volontiers ici d'une transposition originale du thème des ʿanāwīm dans l'ordre de la connaissance, avec emprunts partiels aux littératures sapientiale et apocalyptique. En réalité, le fondement biblique de la révélation aux νήπιοι est à chercher dans ce vaste courant attesté dans les Psaumes ainsi que dans le prophétisme de l'Ancien Testament : parmi ces derniers écrits, on citera le passage du Trito-Isaïe (LXI, 1-2), dont l'utilisation a sans doute été prépondérante au cours de la réflexion des antiques chrétientés et qu'a repris *Lc.*, IV, 18-19 : « L'esprit du Seigneur Yahweh est sur moi, car Yahweh m'a oint. Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres, panser les cœurs meurtris; annoncer aux captifs l'amnistie et aux prisonniers la liberté... pour consoler les affligés... » Ni la notion de révélation ni la relation à la connaissance ne sont explicites ici : pourtant cette bonne nouvelle apportée aux pauvres, souffrants et opprimés de ce monde, suscite un rapprochement spontané avec la communication aux νήπιοι des mystères messianiques et l'appel aux κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι de notre péricope (1). La nouveauté est d'avoir ajouté les ignorants : cette extension, qui entraîne le rejet de la science légale, est irréductible à quelque donnée que ce soit de la pensée israélite (2).

***

En nous situant dans le monde des ʿanāwīm, l'examen qui précède a laissé entrevoir la conclusion qui sera celle de cette étude. Il nous reste néanmoins à comparer le résultat acquis avec ce que nous savons des circonstances de l'activité de Jésus. On cherchera, tout d'abord, à y insérer les σοφοὶ καὶ συνετοί : à vrai dire, cette identification n'offre guère de difficulté : le contexte évangélique, de l'aveu commun des

bildeten als Empfänger der Offenbarung, das ist ein unjüdischer Gedanke, welcher die Grundkonzeption auch der jüdischen Häresie widerspricht; denn Orthodoxie wie Häresie betonen in gleicher Weise die Unerlässigkeit des Schriftstudiums. »

(1) Cf. J. P. AUDET, *a.c.*, dans *RB.*, LXV, 1958, p. 385, n. 2, qui précise qu' « à l'arrière-fond de l' « émerveillement » et de la « joie »... de Jésus, il faut probablement restituer ici quelque chose comme la prophétie d'*Is.*, LXI, 1-2 sur la « bonne nouvelle » apportée aux « pauvres ». Le bon plaisir du Père apparaîtrait, en réalité, de la sorte comme une fidélité à ses promesses ».

(2) Les passages des Psaumes cités précédemment peuvent tout au plus figurer comme lointaine insinuation du point de vue évangélique : d'une part, νήπιος apparaît dans un contexte de connaissance (sans que la νηπιότης soit considérée pour autant comme une disposition idéale); d'autre part, le terme recouvre une notion analogue à celle de *ʾānāw* (mais, cette fois, sans rapport avec la connaissance).

critiques, oriente sans peine vers les docteurs de la Loi, le « rabbinat » pharisien (1) et ses adeptes. A ce groupe s'oppose, dans l'évangile, la masse du peuple, peu instruite, d'une observance peu scrupuleuse en regard des directives des maîtres de la Torah qui condamnent sans pitié (*Mc.*, II, 16 par.; *Mt.*, XI, 19 par.; XXI, 16) (2). Le quatrième évangile nous a conservé la meilleure définition, par la science de l'époque, de cette classe qu'elle méprisait : « Cette foule qui ne connaît pas la Loi, ce sont des maudits! » (*Jo.*, VII, 49) : c'est pourtant parmi ces derniers que Jésus fera choix de ses disciples (*Mc.*, II, 24 par.; VII, 1. 2. 5 par.; *Act.*, IV, 13, où Pierre et Jean sont qualités d'ἀγράμματοι... καὶ ἰδιῶται), bien que ceux-ci, comme on l'a montré, ne représentent sans doute qu'une partie minime de l'ensemble des νήπιοι. La Tradition a, d'ailleurs, gardé le souvenir d'une opposition constante des docteurs pharisiens à l'activité de Jésus, opposition fondée, en partie au moins, sur ses relations bienveillantes avec le monde des publicains et des pécheurs (*Mc.*, II, 15-17 par.; *Lc.*, VII, 39; XV, 1 ss).

Peut-on penser que, dans la bouche de Jésus, les termes σοφοὶ καὶ συνετοί aient revêtu un sens ironique (3)? On a vu que les mages du chapitre II de Daniel étaient appelés σοφοί, bien qu'en réalité leur ignorance soit manifeste. D'autre part, les pharisiens sont qualifiés, dans le premier évangile, d' « aveugles et guides d'aveugles » (*Mt.*, XV, 14; cf. *Lc.*, VI, 39) (4) et c'est sans doute aux pharisiens qu'il faut songer lors de la mise en garde contre les faux prophètes (*Mt.*, VII, 15) (5). L'évangile de Jean reprend ce thème à l'occasion de la guéri-

(1) Si l'élément dirigeant du pharisaïsme était constitué par des docteurs, il ne s'ensuit que les deux termes scribes et pharisiens soient synonymes : le simple fait de leur juxtaposition l'indique. La masse du pharisaïsme était composée de laïcs sans instruction légale particulière et, sociologiquement, du commun. Ce qui ne les empêchait pas de se prévaloir d'une piété et d'une observance débouchant en mépris de la foule non pharisienne des *'ammē hā'āres* : cf. J. JEREMIAS, *Jérusalem zur Zeit Jesu*, Göttingen, 1958, II B, pp. 122-130.

(2) La version matthéenne de la purification du temple est saisissante : le Maître du sanctuaire renouvelé s'y montre entouré du « reste » d'Israël : les aveugles, les boiteux et les enfants inaugurent le culte eschatologique!

(3) Il n'est pas opportun, semble-t-il, de distinguer entre les deux termes, comme le faisait le P. LAGRANGE (*Évangile selon saint Luc*, p. 307), qui voyait dans les premiers les Pharisiens, dans les seconds les Sadducéens et Hérodiens.

(4) Les docteurs juifs revendiquaient le rôle de guides des ignorants et des νήπιοι : cf. *Rom.*, II, 19-20 et *supra*, p. 321, n. 3.

(5) L'A. T. offre deux textes où les loups désignent les classes dirigeantes d'Israël, par opposition au peuple proprement dit : *Soph.*, III, 3; *Ez.*, XXII, 27; par ailleurs, on ne peut guère songer ici aux agitateurs plus ou moins contemporains de Jésus, qui furent plutôt d'allure politique (seul Theudas se présenta comme prophète : Jos., *Ant.*, XX, 5, 1; EUS., *H. E.*, II, 11). Les Pharisiens, « guides aveugles » (*Mt.*, XXIII, 24) d'Israël, dont la rapacité et l'hypocrisie ont été stigmatisées par Jésus (*Mt.*, XXIII, 13 ss; *Mc.*, XII, 40; *Lc.*, XI, 37 ss; XX, 47) et qui détournent le peuple de la vraie connaissance (*Lc.*, XI, 52) semblent bien être visés ici : cf. M.-J. LAGRANGE, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 152;

son de l'aveugle-né : les pharisiens sont convaincus d'une cécité autrement grave, bien qu'elle prétende se nier elle-même (*Jo.*, IX, 30. 39. 41)! Les pharisiens sont, en réalité, de faux clairvoyants. Enfin l'ironie de Jésus s'est spécialement exercée contre eux (*Mc.*, II, 17 par.; *Lc.*, XV, 7) (1). Pourtant, en dépit de tout ce qui vient d'être dit, il est difficile d'établir l'existence d'une ironie semblable en ce qui concerne *Mt.*, XI, 25 par. : il faudrait, pour y parvenir, prouver que les humbles d'Israël fussent, dans l'évangile, mis en possession d'une sagesse réelle et supérieure, à laquelle se puisse opposer la fausse sagesse des scribes. Or, vis-à-vis de l'instruction légaliste des seconds, seule apparaît l'ignorance des premiers, sans que la foule, les publicains ou les disciples fassent jamais figure de *maśkīlīm*, à l'image de Daniel et de ses compagnons. Il est clair que cette ignorance n'est que la condition de qualités religieuses et morales et ne vaut que pour ce motif, mais cette ignorance est réelle (2). Ce qui est mis ici en opposition est, d'une part, une science qui, bien qu'existante, reste oublieuse de la vraie volonté divine (*Mt.*, XXIII, 1-32) et source d'orgueil, d'autre part, une ignorance qui, grâce à l'humilité (3) qui en découle, est apte à recueillir l'annonce messianique où brille l'initiative du Père. Il n'est point question ici de mérite proprement dit, mais de dispositions spirituelles faisant du « simple » l'objet des faveurs d'en haut (4) : il peut seul recevoir la révélation des mystères, reconnaître le Messie dans la personne de Jésus, parce que, démuni de savoir humain et dans la conscience d'une νηπιότης acceptée, il n'offre aucun obstacle à la lumière

W. BAUER, *Das Leben Jesu...*, p. 399. Le logion aura, par la suite, servi d'avertissement contre les messagers d'erreur dont les méfaits avaient été expérimentés par la communauté.

(1) L'application polémique anti-pharisienne, qu'il faut maintenir pour la version lucanienne de la parabole de la brebis perdue (*Lc.*, XV, 3-7) et qui est sans doute plus ancienne que celle de *Mt.*, XVIII, 12-14, entraîne l'interprétation ironique du v. 7. Pour un point de vue différent, cf. A. DESCAMPS, *Les Justes et la Justice dans les évangiles et le christianisme primitif hormis la doctrine proprement paulinienne*, Louvain-Gembloux, 1950, pp. 145-157.

(2) Le P. LAGRANGE (*Évangile selon saint Luc*, pp. 306-307) hésitait sur ce point en écrivant, à propos des σοφοὶ καὶ συνετοί : « C'est donc une catégorie de gens instruits qui se croient habiles; car s'ils avaient le désir de la lumière, ils seraient dociles, mais à tout le moins les dons de l'intelligence et de l'instruction ne confèrent point un privilège dans l'ordre de la révélation. » La notion de sagesse supérieure apportée par le Christ est paulinienne plutôt que synoptique : cf. toutefois A. FEUILLET, *a.c.*, dans *RB.*, LXII, 1955, pp. 161-168.

(3) Dom J. DUPONT, *Les Béatitudes*, p. 156, durcit, semble-t-il, le rapprochement entre les νήπιοι de l'hymne de jubilation et les « enfants » proprement dits : il importe de ne pas oublier qu'il s'agit, en notre logion, d'adultes et que le manque d'instruction doit être considéré comme le terrain favorable à des dispositions morales : cf. *supra*, p. 335, n. 1. De même que la science des Pharisiens ne leur a été nuisible qu'à cause de l'orgueil qui en découlait, ainsi l'ignorance des νήπιοι ne vaut que comme condition de qualités morales.

(4) Cf. Dom J. DUPONT, *o.c.*, p. 156.

nécessaire à cet acte (1) : et ceci, au contraire de tout ésotérisme, est le fait des multitudes d'Israël.

La troisième partie du logion dans *Mt.*, vient confirmer ce point de vue : l'appel de Jésus s'adresse à « ceux qui peinent et ploient sous le fardeau » (*Mt.*, XI, 28). Quel que soit le caractère du lien de *Mt.*, XI, 28-30 avec ce qui précède (2), il est vraisemblable qu'ici se dessine une même ligne de pensée : les κοπιῶντες καὶ πεφορτισμένοι sont difficilement séparables des νήπιοι. De quelle peine et de quel fardeau s'agit-il? Il ne peut être question du joug de la Torah comme tel (3) : Jésus n'a jamais prétendu en décharger ses auditeurs; par ailleurs (4), la conception de la Loi comme d'un fardeau pénible n'est commune ni dans les synoptiques ni dans le judaïsme. Le contexte évangélique nous éclaire ici : en relation, précisément, avec les docteurs, il est parlé des « lourds fardeaux » (φορτία βαρέα) que ceux-ci lient sur les épaules d'autrui, se gardant, dans leur hypocrisie, de s'en charger vraiment eux-mêmes (*Mt.*, XXIII, 4; *Lc.*, XI, 46). Le rapprochement semble s'imposer de par les termes mêmes : que voir ici, sinon la foule des prescriptions dont les docteurs avaient encombré la Loi et qu'ils continueront de multiplier tout au long de l'ère rabbinique? La tradition évangélique nous en a conservé quelques exemples en *Mt.*, XXIII; *Mc.*, VII, 1-6 par.; *Lc.*, XI, 37-53 (5). Réalité d'ailleurs paradoxale : les accablés échangent un joug contre un autre qui n'est pas moins exigeant (*Mt.*, X, 17-39) et qui néanmoins apporte soulagement et repos (6) : don et exigence sont ici indissolublement liés, comme l'exprimait déjà le Siracide, parlant de la Sagesse : « Présente ton épaule à son fardeau, ne sois pas impatient de ses liens... car à la fin tu trouveras le repos et pour toi elle se changera en joie » (VI, 25. 28). La première épître johannique nous fournit une explication de la chose : « car tel est l'amour de Dieu : garder ses commandements.

(1) Contre H. Braun, *Spätjüdisch...*, II, p. 18, n. 3, qui déclare que ce n'est ni l'appartenance ni la non-appartenance à la catégorie des théologiens qui sont ici décisives, mais la simplicité de cœur et l'absence de prétention devant Dieu. En réalité, ce point de vue obéit à la tendance spiritualisante, attestée également à propos de la pauvreté biblique dont on réduit parfois avec excès l'aspect physique.

(2) Cf. *supra*, p. 322, n. 4.

(3) Image connue du judaïsme rabbinique : cf. Strack-Bill., I, pp. 608-609.

(4) Cf. E. Percy, *Die Botschaft Jesu*, Lund, 1953, p. 110.

(5) Contre E. Percy, *o.c.*, *l.c.*, qui voit, dans les accablés de *Mt.*, XI, 28, ceux qui peinent en général sous le poids des épreuves de l'existence. La référence aux observances pharisaïques est préférée également par M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Matthieu*, p. 229; E. Klostermann, *Das Matthäusevangelium*, p. 103; J. Schmid, *Das Evangelium nach Matthäus*, Regensburg, 1952, p. 165; A. Feuillet, *a.c.*, dans *RB.*, LXII, 1955, p. 191; Dom J. Dupont, *Les Béatitudes*, pp. 295-296; *TWNT.*, III, a. κοπιάω (Hauck), p. 828.

(6) Cf. *Jer.*, VI, 16 (hébr.).

Et ses commandements ne sont pas pesants » (v, 3-4 *a*) : à qui aime Dieu comme Père, toute loi devient facile (1).

D'autant plus qu'ici, comme on l'a maintes fois souligné (2), Jésus se présente lui-même comme le premier des νήπιοι : « Devenez mes disciples (3), car je suis doux et humble de cœur (πραΰς... καὶ ταπεινὸς τῇ καρδίᾳ) » : expression qui, par sa référence à *Soph.*, III, 12-13 (4), fait qu'ici Jésus se place au sein du « reste » messianique, composé des pauvres d'Israël. Il se sépare ainsi des docteurs sans pitié pour le peuple ignorant : Jésus est un maître (μάθετε) qui, volontairement (5), se situe au niveau de ceux qu'il convie (6). Nous rejoignons ici la figure du Serviteur de Yahweh : celui-ci n'apporte pas seulement la lumière aux aveugles et la libération aux captifs (*Is.*, XLII, 7), il est également, comme eux, mais volontairement et librement, objet de mépris et de sévices (*Is.*, L, 5-6; LIII). Il est remarquable que c'est précisément cette attitude de Jésus qui l'a conduit, en indisposant contre

(1) Cf. E. Percy, *o.c.*, *l.c.*; J. Schmid, *o.c.*, p. 165; A. Feuillet, *a.c.*, p. 191. Noter que la paternité divine est soulignée tout spécialement dans ce passage par ναί, ὁ πατήρ de *Mt.*, XI, 26 par. W. Grundmann, *a.c.*, dans *NTS.*, V, 1959, pp. 203-204, enrichit le terme νήπιοι d'une portée filiale par rapport à Dieu Père.

(2) On se référera à la plupart des écrits déjà cités.

(3) Ainsi la plupart des traducteurs actuels : cf. *Col.*, I, 7.

(4) « Je ne laisserai subsister en ton sein qu'un peuple pauvre et humble ('am 'ānī wādhāl λαὸν πραῦν καὶ ταπεινόν) et c'est dans le nom de Yahweh que cherchera refuge le reste d'Israël ». L'expression, qui souligne avant tout la bassesse sociologique de ceux qu'elle désigne, se retrouve dans l'apocalypse d'*Is.*, XXVI, 5-6; cf. aussi *Ps.*, XXV (XXIV), 9; XXXIV (XXXIII), 3.19; XXXVII (XXXVI), 11; *Is.*, LXI, 1-2; *Dan.*, III, 87 (LXX); et le Magnificat : *Lc.*, I, 48.52.

(5) L'expression τῇ καρδίᾳ est susceptible, dans la Bible, de nuances diverses, à l'exclusion toutefois d'une signification réduite au seul aspect affectif. Le cœur étant, dans la pensée biblique, le siège de la vie intérieure de l'homme, par opposition à l'extérieur (cf. *I Sam.*, XVI, 7), on peut l'envisager sous l'angle général ou particulier, c'est-à-dire qu'il peut inclure des nuances comme l'intelligence ou la volonté libre : cf. *TWNT.*, III, art. καρ. δία (Baumgärtel-Behm), pp. 609-616. Les expressions vétéro-testamentaires parallèles au « doux et humble de cœur » de *Mt.*, XI, 29, peuvent ne signifier qu'une affliction qui a ses répercussions dans l'âme et ne se limite pas à l'extérieur : cf., p. ex., *Ps.*, XXXIV (XXXIII), 19. On songera néanmoins ici, de préférence, à une nuance volontaire, incluant le consentement réfléchi et plénier : cf. *Jer.*, XXIII, 30; *Ps.*, XXXIII (XXXII), 11; *Jos.*, XXII, 5; *I Sam.*, XII, 24, et surtout *Deut.*, VI, 5 : « Tu aimeras Yahweh, ton Dieu, de tout ton cœur *(b°khol l°bhābh°khā)*, de toute ton âme et de tout ton pouvoir », ainsi que *II Chr.*, XV, 15, où l'expression « de tout ton cœur » se trouve en parallèle avec « de toute âme », « en vérité » « de toute volonté (*rāṣōn*) ». On ne saurait passer ici sous silence la portée volontaire éventuelle du τῷ πνεύματι de la première béatitude matthéenne (*Mt.*, V, 3) : cf., dans ce sens, E. Lohmeyer- W. Schmauch, *Das Evangelium des Matthäus* (Krit. exeg. Kommentar... Meyer), Göttingen, 1956, p. 82, n. 1; K. Schubert, *The Sermon on the Mount and the Qumran Texts*, dans *The Scrolls and the N. T.*, ed. by K. Stendahl, pp. 121-122.

(6) La leçon conservée par les Marcosiens (Irénée, *Adv. Haer.*, I, 13, 2) : ονὔ ὁ πατήρ, ὅτι ἔμπροσθέν σου εὐδοκία μοι ἐγένετο, renforce encore cette assimilation, en faisant de Jésus le bénéficiaire de la révélation tout comme les νήπιοι. Pour la discussion de l'authenticité de cette leçon, cf. W. Grundmann, *a.c.*, dans *NTS.*, V, 1959, p. 202, n. 3.

D'après *Mt.*, XXI, 5. Jésus s'avance vers Jérusalem en roi « pauvre » (πραῦς = *'ānī*) réalisant ainsi l'annonce de *Zach.*, IX, 9, et cf. *I Clem.*, XVI 1 : ταπεινοφρονοῦντων γάρ ἐστιν ὁ Χριστός, οὐκ ἐπαιρομένων ἐπὶ τὸ ποίμνιον αὐτοῦ.

lui les dirigeants juifs, à jouer jusqu'au bout le rôle du Serviteur : une telle dérogation aux usages de l'élite religieuse devait créer entre Jésus et celle-ci l'incompatibilité qui ne prendra fin qu'au Calvaire (1).

Une ultime donnée, celle du bon plaisir du Père, de l'εὐδοκία divine, contenue en *Mt.*, XI, 26 par., achève de nous maintenir dans cette ambiance double : celle des « pauvres », celle du messianisme. Le premier rapport apparaît en *Ps.*, CXLIX, 4 : « Yahweh se complaît (*rōṣeh* : εὐδοκεῖ) en son peuple, de salut il pare les humbles (*'anāwīm* : πραεῖς) », ainsi qu'en *Ps.*, V, 13; LXIX (LXVIII), 14; CXLVII (CXLVI), 11. Le célèbre passage *Is.*, LXI, 1-2 (cf. *Lc.*, IV, 19) n'emploie pas les termes εὐδοκεῖν-εὐδοκία : il atteste néanmoins l'hébreu *rāṣōn*, fréquemment rendu, dans la Bible grecque, par εὐδοκία, et cela en plein contexte des 'anāwīm : « L'esprit du Seigneur est sur moi... Il m'a envoyé porter la bonne nouvelle aux pauvres (*'anāwīm* : πτωχοῖς), panser les cœurs meurtris (2)... annoncer une année de grâce (*šᵉnath rāṣōn.* : ἐνιαυτὸν.. δεκτόν) de la part de Yahweh » (3) : sens messianique du bon plaisir divin qu'expriment encore deux textes d'Isaïe, avec le même substantif *rāṣōn* (la LXX ignore le terme εὐδοκία en contexte eschatologique) : *Is.*, XLIX, 8 : « Au temps favorable (*'eth rāṣōn* : καιρῷ δεκτῷ), je t'exaucerai, le jour du salut, je te secourrai », et *Is.*, LX, 10 : « Dans ma colère je t'avais frappé, mais dans ma bienveillance (*rāṣōn* : ἔλεον) j'ai eu pitié de toi. » Au début du premier Chant du Serviteur, comme en d'autres passages vétéro-testamentaires (4), le verbe εὐδοκεῖν implique même une nuance élective : l'examen des diverses formes revêtues par *Is.*, XLII, 1, au cours de ses traductions et citations (5), amène à la conclusion que l'idée d'élection est explicite dans l'hébreu, Théodotion, *Lc.*, IX, 35 *b*, *Mt.*, XII, 18 (6). Mais il faut surtout évoquer

(1) Cf. J. JEREMIAS, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II B, p. 140.

(2) Le participe συντετριμμένος est commun à la littérature des 'anāwīm et au thème pastoral vétéro-testamentaire : *Ps.*, CXLVII (CXLVI), 11; XXXIV (XXXIII), 19; *Ez.*, XXXIV, 4.16. On soupçonne d'ailleurs une parenté entre les deux données : le précieux logion *Lc.* XII, 32 fait également du « petit troupeau » l'objet de l'εὐδοκία divine, et les brebis abandonnées, objet des sollicitudes du pasteur eschatologique (*Mt.*, IX, 36; *Mc.*, VI, 34), nous mettent en contact avec les foules!

(3) Dans *Sir.*, XXXV, 16 l'εὐδοκία est le fait de l'homme.

(4) Cette nuance apparaît, en effet, en d'autres textes non messianiques : *I Macc.*, X, 47; XIV, 41; *II Macc.*, XIV, 35; *Sir.*, XXV, 16. Cf. *TWNT.*, II, art. εὐδοκέω (Schrenk), pp. 736-737.

(5) *Is.*, XLII, 1 se retrouve, dans le *N.T.*, en *Mt.*, III, 17*b* = *Mc.*, I, 11*b* (scène du baptême), en *Mt.*, XII, 18 (citation d'*Is.*, XLII, 1-4), *Mt.*, VII, 5*b* = *Mc.*, IX, 7*b* = *Lc.*, IX, 35*b* (scène de la Transfiguration); *II Petr.*, I, 17.

(6) Voici les termes qui l'expriment : hébreu : *bāḥīr* ἐκλεκτός; Théod. (cf. H. B. SWETE; *The Old Testament in Greek*, Cambridge, 1894, III, p. 177); *Lc.*, IX, 35*b* : ἐκλελεγμένος; *Mt.*, XII, 18 : ἠρέτισα. Cf. aussi la leçon ὁ ἐκλεκτὸς τοῦ θεοῦ attestée, en plusieurs mss, pour *Jo.*, I, 34. Dans les autres états du passage d'Isaïe en question, l'idée d'élection n'est que sous-jacente.

ici la parole angélique de *Lc.*, II, 14, où la paix assurée aux ἄνθρωποι εὐδοκίας se situe en un contexte messianique indubitable et, de plus, s'adresse aux humbles d'Israël (1). C'est à eux qu'est proclamé le décret de la bienveillance divine intervenant messianiquement et se choisissant un groupe bénéficiaire de l'état de choses instauré (2).

***

Doit-on en conclure que le message de Jésus équivaut à la négation d'un humanisme légitime, envisageant, spécialement dans l'ordre de la connaissance, un idéal « en creux », en vue d'une « gloire » divine qu'on serait tenté de trouver singulièrement égoïste? A cette objection Paul répond, et on lui en saura gré après qu'il a si fort souligné l'aspect négatif qui vient d'être décrit. Si, selon lui, Dieu a détruit la sagesse des sages et anéanti l'intelligence des intelligents (*Is.*, XXIX, 14, cité en *I Cor.*, I, 19), c'est pour constituer, au même moment mais sur des fondements rénovés, une nouvelle sagesse et de nouveaux savants (3) : « Pourtant c'est bien de sagesse que nous parlons parmi les

(1) Cf. M.-J. Lagrange, *Évangile selon saint Luc*, p. 73; R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II*, Paris, 1957, p. 106. Ce fait s'inscrit dans toute l'ambiance d'humilité et de pauvreté qui est celle de l'évangile de l'enfance lucanien. On peut bien admettre que ces bergers aient une valeur pour soi et ne soient pas seulement la conséquence de la mention de l'étable comme lieu de la naissance de Jésus : contre ce que semble insinuer J. Jeremias, *TWNT.*, VI, art. ποιμήν κτλ, p. 490. Le métier de berger est classé, dans les écrits rabbiniques, parmi les professions méprisables : cf. les données rassemblées par J. Jeremias, *Jerusalem zur Zeit Jesu*, II B, pp. 174-184. Le témoignage de R. Aqiba, ancien pâtre, est ici particulièrement précieux : cf. P. Benoit, *Rabbi Aqiba ben Joseph, sage et héros du judaïsme*, dans *RB.*, LIV, 1947, pp. 56-57.

(2) Au sujet du « décret » : cf. *TWNT.*, II, *a.c.*, pp. 747-748; A. Feuillet, *a.c.*, dans *RB.*, LXII, 1955, p. 178, qui renvoie à *Sir.* — εὐδοκία est un des termes caractéristiques du livre — pour le sens de « décret divin prédéterminant » : cf. *Sir.*, XXIII, 13; XXIX, 18; LI, 4. Pour ce qui est de l'expression ἄνθρωποι εὐδοκίας, un élément supplémentaire d'information, à partir des Hymnes de Qumrân, vient appuyer cette interprétation, qui fait de Dieu le sujet de la bienveillance en question : en 1*QH.*, IV, 32-33 et XI, 9, la locution « fils de sa, ou ta, bienveillance *(bny rṣwnw, rṣwnkh)* » désigne clairement, à cause du contexte, Dieu comme sujet du *rāṣōn :* cf. C. H. Hunzinger, *Neues Licht auf Lc.* 2,14 : ἄνθρωποι εὐδοκίας, dans *ZNW.*, XLIV, 1952-53, pp. 85-90; E. Vogt, *Pax hominibus bonæ voluntatis, Lc., 2, 14*, dans *Biblica*, XXXIV, 1953, pp. 427-429. On ajoutera aux textes cités, grâce à l'indication de C. H. Hunzinger, *Ein weiteres Beleg zu Lc.*, 2, 14 ἄνθρωποι εὐδοκίας, dans *ZNW.*, XLIX, 1958, p. 129, n. 4, une donnée nouvelle et suggestive : en 1*Q*, *34* fr. 3 II 5*s* (cf. D. Barthélemy-J. T. Milik, *Discoveries in the Judean Desert I, Qumran Cave I*, Oxford, 1955, p. 154), le *rāṣōn* exprime le décret eschatologique de Dieu se choisissant *(wtbḥr)*, pour le temps de salut, un groupe privilégié, dans le but d'y établir la nouvelle alliance.

(3) La nouvelle sagesse n'exclut pas l'usage de la raison chez l'homme régénéré, comme le montrent suffisamment les efforts de Paul pour persuader ses destinataires à l'aide d'argumentations serrées (cf., p. ex., *I Cor.*, VI, 8-9), ou encore ses appels à la « sobriété », à l'équilibre et au bon sens (*I Thess.*, V, 6-8; *Phil.*, IV, 8). Cf. G. Bornkamm, *Faith and Reason in Paul's Epistles*, dans *NTS.*, IV, 1958, pp. 93-100. Il n'a pas toujours été facile, cependant, de s'en tenir au point de vue évangélique, et l'Église a éprouvé maintes fois la tentation de la gnose et de l'ésotérisme : cf. *supra*, p. 332, n. 3.

parfaits, mais non d'une sagesse de ce monde, — d'une sagesse de Dieu, mystérieuse (ἐν μυστηρίῳ)... Comme il est écrit, nous annonçons ce que l'œil n'a pas vu, ce que l'oreille n'a pas entendu, ce qui n'est pas monté au cœur de l'homme, tout ce que Dieu a préparé pour ceux qui l'aiment. Car c'est à nous que Dieu l'a révélé (ἀπεκάλυψεν) par l'Esprit » (*I Cor.*, II, 6-7.9-10) (1).

Hirsingue (Ht-Rhin), 12 août 1959.

S. Légasse, O. F. M. Cap.

(1) Les Odes de Salomon (VII) célèbrent l'apparition de la nouvelle science conjointement à celle de la charité : « La haine sera ôtée de la terre, et elle sera submergée avec l'envie. L'ignorance a disparu, car la science du Seigneur est venue » (traduction dans A. Hamman — F. Garnier, *Naissance des lettres chrétiennes*, Paris, 1957, p. 29). On lira les pages excellentes de Ph. Delhaye, *Rencontre de Dieu et de l'homme*, I, 1957, pp. 12-16; 39-61.

L'ARCHITECTURE DES LETTRES AUX SEPT ÉGLISES

(*Apoc.*, ch. II-III) [1]

Il y a entre les Lettres aux Sept Églises un parallélisme patent qu'un art passablement raffiné empêche de tourner en monotonie. Quels en sont les éléments? — *a*) Toutes les lettres ont le même en-tête : τῷ ἀγγέλῳ τῆς ἐν ... ἐκκλησίας γράψον — *b*) Presque toujours, en dernière phrase, revient, pour conclure, le refrain : ὁ ἔχων οὖς ἀκουσάτω τί τὸ πνεῦμα λέγει ταῖς ἐκκλησίαις. — *c*) Un examen très sommaire fait constater l'existence de quatre thèmes en chacune des lettres : 1° La présentation du Christ glorieux, auteur de la lettre, par une titulature dont les attributs varient à chaque fois mais dont l'annonce est immuable : τάδε λέγει. 2° L'examen de conscience — pourrait-on dire — de l'Église destinataire de la lettre. Après l'inaugural οἶδα, prononcé par le Christ, s'énumèrent deux séries de valeurs, positives et négatives, dont la proportion mutuelle varie d'un extrême à l'autre. 3° L'énoncé de ces attitudes et actes bons ou mauvais est suivi d'exhortations à la fidélité et de menaces de châtiment. 4° Un final, enfin, promet une récompense.

Si l'on prend, tout simplement, une feuille de papier un peu vaste et qu'on la partage en autant de colonnes que les éléments découverts on a : 1° l'adresse, 2° la titulature du Christ, 3° le bilan positif, 4° le bilan négatif, 5° les exhortations, 6° les menaces, 7° la récompense pro-

(1) Ayant eu à présenter les Lettres aux Sept Églises, nous cherchâmes s'il n'y avait pas entre elles un certain ordre. Nous nous mîmes en quête de critères indiscutables et suivîmes, pour cette raison, l'humble sentier d'une analyse strictement matérielle. La méfiance de sa propre imagination n'est-elle pas la vertu première de tout chercheur sérieux?

A notre grand étonnement, malgré la consultation d'une douzaine de commentaires réputés, qualifiés et de langues variées, nous ne sommes point parvenus à découvrir un antécédent sérieux aux constatations qui suivent. En effet, si l'une ou l'autre se rencontre sous la plume d'un exégète, ce n'est qu'à titre de fait isolé, enregistré parmi d'autres, et non comme un élément concourant à l'architecture de ces propylées de l'*Apocalypse* que sont les chapitres II et III. Sur un encouragement fraternel et qualifié nous nous décidâmes donc à faire connaître ce très modeste résultat. Les lecteurs soucieux de bibliographie pourront avantageusement commencer par la *Bibliographie spéciale sur les Sept Églises de l'Apocalypse* donnée, pp. 177-201, par le R. P. Léandre Poirier, o.f.m., dans son ouvrage *Les Sept Églises ou le premier septénaire prophétique de l'Apocalypse*, Montréal, 1943; in-8°, 202 pp.; elle comporte déjà 142 numéros.

mise (1). Sept lettres et sept colonnes ont déterminé quarante-neuf cases sur notre papier. Certaines attributions sont délicates; ainsi la récompense n'est pas toujours aisément distinguable de l'exhortation. Pour autant, cela ne compromet point la plus décisive des constatations : certaines cases sont vides. Les deuxième et sixième Églises offrent un bilan négatif vierge; et, du coup, n'encourent point de menaces. Bien plus, Philadelphie, la sixième, ne reçoit quasi pas d'exhortations mais est l'objet d'une surabondance de promesses; pour elle la colonne des récompenses est pléthorique.

Ce premier résultat est souligné par l'emploi du verbe typique des exhortations μετανοεῖν : μετανόησον se lit une fois en chacune des lettres 1, 3, 5, 7. Il manque aux lettres 2 et 6. Il est répété trois fois dans la Quatrième Lettre. Serait-ce le hasard que cela se produise en la lettre centrale? De fait, en la Quatrième Lettre, μετανοεῖν se présente de manière différente; il n'est plus à l'impératif, ni à la deuxième personne. En effet le verbe ne vise pas l'Église de Thyatire elle-même, mais la Jézabel et ses tenants, qui y font scandale. Ainsi donc, en y regardant d'un peu près, Thyatire s'aligne, à côté de Smyrne et de Philadelphie, parmi les Églises marchant en bonne voie, n'ayant pas à faire une conversion pour se mettre en bonne direction. Le seul reproche qui lui soit fait n'est pas celui d'une faute mais d'une faiblesse : elle laisse faire, ἀφεῖς. Avec un maximum de certitude, nous avons donc une répartition des Églises en coupables et non coupables. Les coupables sont aux rangs impairs, les non coupables aux rangs pairs.

1.	2.	3.	4.	5.	6.	7.
	Sm		Th		Ph	
E		P		Sa		L

La partie positive des bilans, notre colonne III°, permet-elle une discrimination à l'intérieur des deux séries mettant d'une part Smyrne, Thyatire et Philadelphie et d'autre part Éphèse, Pergame, Sardes et Laodicée? — De loin, la métropolitaine Éphèse reçoit le maximum d'éloges; pas moins de huit chefs sont énumérés. Pergame en compte deux. Sardes n'en entend aucun, car son nom ne correspond point, à la réalité : ὄνομα ἔχεις ὅτι ζῇς, καὶ νεκρὸς εἶ. Quelques-uns, cepen-

(1) Nous ne prétendons pas reconstituer la manière dont procéda saint Jean. Mais ce mode d'analyse nous semble tout aussi légitime que l'usage de photographies combinées avec des éclairages artificiels obliques pour déceler tels caractères d'une pièce archéologique, qui, sous un jour normal, semblent se dérober à l'œil nu. Or, souvent, quand son éducation est faite, le même œil retrouve, à la lumière solaire, ce qu'il n'avait pu découvrir seul.

dant, de ses membres ne sont points souillés. Quand on arrive à Laodicée, la case du bilan positif est vide, il n'y a rien qui plaide pour elle. Nos quatre Églises impaires et impures sont donc en ordre décroissant. Qu'en est-il pour les paires et pures? Smyrne est dans la pauvreté apparente, mais aux yeux du Christ elle est riche; elle est actuellement dans la tribulation et le blasphème des faux juifs. Thyatire possède quatre vertus et ses œuvres vont croissant. Philadelphie est dans une situation paradoxale. Elle apparaît au premier abord petitesse, mendicité, patience. Mais le Seigneur lui a donné — et c'est déjà acquis, δέδωκα — une porte ouverte et inclôturable. Elle a gardé la Parole du Seigneur malgré sa petite force; elle n'a point renié. Et le Christ de répéter : « tu as gardé la parole de ma patience. » Thyatire semble bien être supérieure à Smyrne, mais où placer Philadelphie, la Sixième, en regard des autres Églises paires?

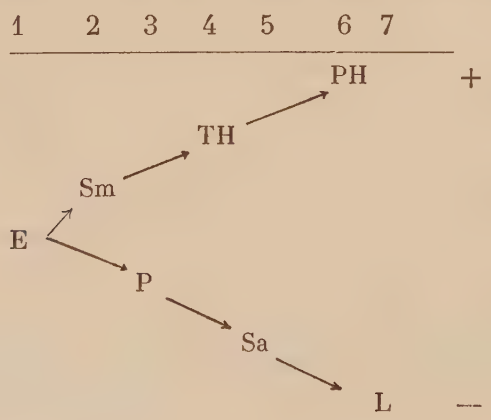
Regardons du côté des récompenses annoncées. Le Seigneur promet à Smyrne la couronne de vie et y adjoint l'assurance que le vainqueur sera préservé de la Seconde Mort. A Thyatire, il annonce que le vainqueur aura pouvoir sur les nations; selon la formule antique, il les paîtra avec une verge de fer et les brisera comme poterie; et il ajoute qu'il lui sera fait don de l'Étoile du Matin. A Philadelphie il dit — et c'est la seule exhortation — : « tiens bon ce que tu as », κράτει ὃ ἔχεις, « que personne ne te prenne ta couronne ». Rien n'indique comment la possession de cette couronne est déjà acquise, s'il s'agit d'une possession à la manière de la Porte ouverte, ou une promesse ferme. Mais il y a déjà un droit de possession. Cette couronne de Philadelphie est déjà attribuée, à l'inverse de celle de Smyrne pour qui la couronne de vie n'est l'objet que d'une promesse conditionnelle. Continuons à regarder ce texte de Philadelphie : pour elle seule quatre fois, dans la promesse au vainqueur, le Nom de Dieu revient, qualifiant le temple, le nom, la ville, le ciel. A nulle autre Église n'est promis de voir des membres de la Synagogue de Satan venir se prosterner sous ses pieds. D'aucune autre il n'est dit ἠγάπησά σε. Elle sera protégée de l'épreuve imminente (μελλούσης); elle n'a pas besoin d'être éprouvée (πειράσαι). Comme à l'Épouse du chapitre XXII, il lui est dit : ἔρχομαι ταχύ (1). Il semble donc qu'on doit, en toute objectivité, conclure que Philadelphie est la plus sainte des trois cités pures.

Ainsi les Sept Lettres avancent selon un ordre croissant dans la

(1) Il ne faut pas confondre cet unique ἔρχομαι ταχύ et le double ἔρχομαί σοι (ταχύ); σοί apporte une tout autre nuance, celle de la menace; et non plus l'annonce de la venue, en époux, pour les noces.

fidélité, pour les Églises de rang pair, et dans l'infidélité, pour les impaires. Aux chapitres IV et V de la *Genèse* on voit, de même, la progressive prise de possession du monde inférieur par les techniques du *faire* et, parallèlement, au plan de l'*agir*, l'extension du péché et les premiers pas des premiers vertueux. La suite des Sept Lettres nous fait avancer du cas moyen d'Éphèse vers les extrêmes, Laodicée et Philadelphie.

Avant de conclure, consultons encore notre VI[e] colonne, celle des châtiments. D'une Église à l'autre, la même courbe se dessine. Éphèse n'est menacée que de voir déplacer son chandelier si elle ne se convertit pas. Pergame verra le Seigneur venir à elle pour faire la guerre avec le glaive de sa bouche : à une simple privation succède une action violente. La menace de la lettre à Thyatire vise Jézabel et ceux qui se souillent avec elle et ses enfants. Mais ces menaces sont suivies du seul texte qui vise toutes les Églises à la fois. Il est du reste sensiblement au centre des Sept Lettres : « Et connaîtront toutes les Églises que je suis celui qui scrute les reins et les cœurs. » Ce qui explicite, à l'aide d'une vieille formule biblique (cf. *Ps.*, VII, 10; *Jer.*, XVII, 10), le οἶδα du début de chaque lettre. Puis le Seigneur conclut cette proclamation générale : « Et je donnerai à chacun selon vos œuvres. » Quand on en arrive à la Cinquième Lettre on voit Sardes menacée d'un châtiment bien plus brutal que Pergame, non plus d'une venue visible et attendue mais subreptice et imprévue. Si elle ne veille, le Seigneur viendra comme un voleur à une heure qu'elle ne sait pas. Quant à Laodicée il n'y a même plus de délai. C'est imminent : μέλλω. Et ce sera total. La menace est laconique, violente, crue même : elle sera vomie. Ainsi les menaces, elles aussi, vont en croissant. L'ordre des Sept Lettres pourrait donc se schématiser ainsi :



A partir de là il est aisé de procéder à un commentaire par voie théologique ou autre, d'examiner chaque détail, de comparer les éléments entre eux ou avec le reste de la révélation johannique. Mais ce serait passer à un autre plan, moins ferme, dans ses conclusions, que les modestes constats que nous venons de faire. Dans le sens de ces prolongements légitimes on pourrait encore se livrer à diverses remarques sur les attributs du Christ, notre II^e^ colonne; mais cela demanderait une confrontation avec le reste de l'*Apocalypse* et, donc, exigerait une prise de position sur le sujet tant controversé de l'histoire de sa composition. Là encore, bien que le travail soit aisé et payant, il se situerait à un autre degré de certitude et nous désirons, cette fois, nous en tenir aux simples constatations.

Le Saulchoir. Fr. M. Hubert, O. P.

NOTES D'ÉPIGRAPHIE ET DE TOPOGRAPHIE PALESTINIENNES

(Suite) (1)

IX. — Sanctuaires chrétiens de Jérusalem a l'époque arabe (VII^e-X^e s.)

M. Gérard Garitte, l'infatigable éditeur polyglotte de textes patristiques et hagiographiques, vient de publier un document d'un grand intérêt pour la connaissance de la Palestine chrétienne au Haut Moyen Age : le *calendrier palestino-géorgien du Sinaïticus 34* (x^e siècle) (2). Il l'a trouvé dans un manuscrit géorgien du couvent de Sainte-Catherine, décrit en détail aux pp. 15-19. Le calendrier, comme la plus grande partie du volume, vient de la main habile de Jean Zosime, dont on connaît encore d'autres copies, exécutées dans le Monastère du Buisson entre les années 973 et 986. Cependant, le calendrier est antérieur à l'arrivée de Jean au Sinaï, car il fut compilé « dans la laure et dans le désert de notre saint père (Sabas) ». L'ouvrage porte comme titre « les synaxes des mois de l'année », ce qu'on traduira par « (petit) synaxaire » ou bien « calendrier ». Son contenu concerne le sanctoral de la Ville Sainte : énumération des fêtes de saints et des autres fêtes fixes, du 1^er janvier au 31 décembre. Les sources de cette composition sont indiquées par le scribe même : « Ces synaxes ont été copiées sur quatre modèles : principalement le canon, (ensuite un modèle) grec, (un autre) de Jérusalem et un de Saint-Sabas » (fol. 33^v). D'après l'éditeur, le canon représente le lectionnaire hiérosolymitain, dont on connaît plusieurs exemplaires géorgiens (3). Le modèle de Jérusalem serait un autre

(1) Cf. *RB.*, 1959, pp. 550-575.

(2) (Subsidia Hagiographica, n° 30). Gd in-8° de 487 pp. Bruxelles, Société des Bollandistes, 1958.

(3) Mss de Latal (Lahil) et de Kala (Géorgie, x^e siècle), publiés par K. Kekelidze, *Jerusalimskij kanonar' VII vjeka*, Tiflis, 1912 (traduit en grec par l'arch. Kallistos : *Nea Sion*, XI, 1914, pp. 49-59, 202-241, 310-342; tiré-à-part de 134 pp.); ms. de la Bibliothèque Nationale de Paris (x^e-xi^e siècle), analysé, avec peu de compétence, par H. Goussen, *Über georgische Drucke und Handschriften, die Festordnung und den Heiligenkalender des altchristlichen Jerusalems betreffend*, München, 1923 (traduit en grec dans Χιλιοστὴ πενταχοσιοστὴ ἐπέτειος τοῦ πατριαρχείου Ἱεροσολύμων 451-1951, πανηγυρικοῦ τόμου τεῦχος α', Jérusalem, 1952, pp. 100-

livre liturgique en usage dans les églises de la Ville Sainte, ménée (hymnaire) ou ménologe (vies des saints); dans son commentaire, M. Garitte fait état d'une vingtaine de mss géorgiens de ce genre (p. 39 s.). Au modèle de Saint-Sabas, propre de la Grande Laure et des monastères qui en dépendaient, est empruntée une quinzaine de saints et d'higoumènes sabaïtes, dont plusieurs ne furent jamais admis dans le sanctoral de Jérusalem ou de Constantinople. A ce dernier centre sont dues les fêtes qui ont été prises d'un livre liturgique byzantin, et en général ajoutées à la fin de chaque notice mais toujours par la première main. L'éditeur remarque à ce propos : « notre calendrier constitue une très curieuse illustration, matérielle peut-on dire, de la pénétration du propre byzantin dans la liturgie d'une autre Église : on y voit les fêtes byzantines se juxtaposer aux anciennes fêtes autochtones » (p. 32). On constate fréquemment l'accord du calendrier géorgien avec le synaxaire grec de Pathmos (x^e siècle), dont on soupçonnait déjà l'origine palestinienne.

Le petit synaxaire de Jean Zosime est donc un document hybride. Mais il n'est pas, à mon avis, tout à fait exact de dire qu'il « s'agit... d'une compilation artificielle, répondant à un souci encyclopédique plutôt qu'à des préoccupations pratiques » (p. 37). Si l'on élimine les intrusions byzantines (une tâche matériellement assez facile), on trouve dans le calendrier du Sinaïticus 34 le sanctoral observé par les moines géorgiens vivant dans la laure de Saint-Sabas; noter une dizaine de fêtes proprement géorgiennes (p. 36). Rappelons que depuis le v^e siècle *(Vie de saint Théodose)* et jusqu'au Moyen Age *(Typicon de Saint-Sabas)*, dans les grandes communautés monastiques de Palestine, il y avait des groupes nationaux qui célébraient la liturgie dans leur propre langue et dans leurs églises et ne se réunissaient avec les Grecs que pour le canon de la Messe (1).

125); cod. Sin. georg. 37 (an 982, par Jean Zosime), le plus complet; fragments plus anciens, dont plusieurs palimpsestes. Voir maintenant le premier volume de l'excellente édition préparée par feu Michel Tarchnischvili, *Le grand lectionnaire de l'église de Jérusalem* (v^e-viii^e siècle), tome I (CSCO., vol. 188. Scriptores Iberici, tomus 9 et 10), Louvain, 1959.

(1) S. Théodose construisit quatre églises : dans la principale officiaient les Grecs; dans la deuxième κατὰ τὴν οἰκείαν γλῶσσαν γένος Βεσσῶν rendaient les louanges au Très-Haut; dans la suivante les Arméniens; dans la quatrième οἱ ὑπὸ τοῦ μιαροῦ δαίμονος στρεβλούμενοι ἀδελφοί faisaient l'eucharistie; H. Usener, *Der Heilige Theodosius*, Leipzig, 1890, p. 45 s. La dernière phrase grecque est une dénomination charitable des aposchistes, c.-à.-d. monophysites. Les mystérieux Βεσσοί, ou plus exactement Βεσοί avec la plupart des mss, bien qu'homonymes d'une peuplade thrace (*Bessi;* voir p. ex. *The Journal of Roman Studies*, XLI, 1951, p. 19 s.), ne peuvent désigner que les Géorgiens. On trouve encore les communautés bèses dans la vallée du Jourdain (Cyrille de Scythopolis, Schwartz, p. 193 s.; *Le pré spirituel*, ch. 157) et au Sinaï (anonyme de Plaisance, Geyer p. 183 s.); cf. P. Peeters, *Orient et Byzance. Tréfonds oriental de l'hagiographie byzantine*, Bruxelles, 1950, p. 140, note 5; *Anal. Boll.*, XXXIX, 1921, p. 289. Il s'agit probablement de l'adaptation grecque du mot

On consultera l'ouvrage de Garitte non seulement pour l'édition, quasi diplomatique, du texte géorgien du calendrier, munie d'une version latine (pp. 43-120), mais aussi pour son commentaire riche et détaillé, où il essaie de : « 1° comparer les notices du calendrier avec ce qui nous est parvenu de ses sources et éventuellement avec les notices parallèles d'autres témoins; 2° identifier les saints qui y sont inscrits; 3° rendre compte de la date à laquelle chacune des fêtes est marquée » (p. 38). Comme on le verra dans la suite, une comparaison plus détaillée avec les calendriers melkites peut être utile pour résoudre quelques énigmes qui demeurent (1).

Pour tout ce qui concerne la topographie, l'identification et l'histoire des lieux saints, l'éditeur se contente en général de résumer les comptes rendus du P. F.-M. Abel consacrés aux publications de Kekelidze et de Goussen (2). Nous reprenons ici les inventaires des Lieux Saints dressés par le maître de la « hagiotopographie » palestinienne, ajoutant au besoin de nouveaux détails ou bien proposant de nouvelles identifications là où la révision des textes déjà connus ou publiés récemment nous semble l'imposer. On n'oubliera pourtant pas que le tableau des sanctuaires hiérosolymitains ainsi obtenu est loin d'être clair. La mention d'un lieu saint dans un livre liturgique ou dans un itinéraire ne répond que rarement d'une façon adéquate aux problèmes de sa localisation précise ou approximative, de son état de conservation (édifice, ruine, terrain), de son existence même à un moment donné.

Voici, pour la commodité du lecteur, la liste des documents qui seront plus fréquemment cités :

Récit de la prise de Jérusalem par les Perses en 614 (versions géorgiennes et arabes) : N. Marr, *Antioch Stratig*, Pétrograd, 1909 (inaccessible à moi; traduit

Abchazes désignant une peuplade importante du Caucase. Les originaires d'un autre groupe national géorgien, Lazes, avaient leur monastère dans le « désert de Jérusalem »; Procope, Dindorf, p. 328. Le même système des communautés régionales et ethniques s'observe chez les moines arméniens; *Archives de l'Orient Latin*, II, 1884, pp. 395-397.

Le Typicon de Saint-Sabas ne parle plus que des Ibères et des Syriens; E. Kurz, *Byz. Zeitschrift*, III, 1894, p. 169. Ces derniers, mentionnés souvent dans les écrits monastiques (p. ex. *Vie de S. Étienne le sabaïte*), en majorité originaires de Palestine ou de Syrie, employaient dans la liturgie le dialecte araméen occidental, appelé christo-palestinien.

(1) J'ai consulté les ouvrages suivants : J. Molitor, *Oriens Christianus*, XXV-XXVI, 1928-29, pp. 18-36; E. Sachau, *Verzeichnis der syrischen Handschriften der königlichen Bibliothek zu Berlin*, II, Berlin, 1899, pp. 829 ss. et surtout pp. 879-889; Assemani, *Bibliothecae Apostolicae Vaticanae codicum manuscriptorum catalogus*, II : *Codices chaldaici sive syriaci*, Rome, 1758 [1927], pp. 70 ss.

(2) *RB.*, N. S. XI, 1914, pp. 453-462; XXXIII, 1924, pp. 611-623; avec renvois à *Jérusalem Nouvelle* de H. Vincent et Abel, Paris, 1914-1926. Je ne répète pas systématiquement les références à ces travaux ni à l'édition de Garitte. Consulter encore la bibliographie archéologique dans *QDAP.*, I, 1931-32, pp. 163-199 et le recueil des témoignages littéraires par D. Baldi, *Enchiridion Locorum Sanctorum* [2], Jérusalem, 1955.

en grec par l'arch. Kallistos, *Nea Sion* VI, 1909, pp. 81-95, 185-202, 355-370; VII, 1910, pp. 32-51); P. Peeters, *Anal. Boll.*, XXXVIII, 1920, pp. 136-147; *Recherches d'histoire et de philologie orientales*, I, Bruxelles, 1951, pp. 78-116 (1).

Itinéraire d'Arculfe, vers 670 : P. Geyer, *Itinera Hierosolymitana sæculi IIII-VIII* (*CSEL.*, XXXVIIII), pp. 219-297; T. Tobler et A. Molinier, *Itinera Hierosolymitana et descriptiones Terrae Sanctae bellis sacris anteriora*, pp. 139-210, 238-240, 392-419.

Itinéraire de S. Willibald, en 724-26 : Tobler-Molinier, pp. 283-297.

Liste des sanctuaires dans la Vie de Constantin et d'Hélène : M. Guidi, *Un* βίος *di Costantino*, dans *Rendiconti della R. Accademia dei Lincei.* Classe di scienze morali, storiche et filologiche, vol. XVI, série 5, 1907, pp. 304-340, 637-662 (tiré-à-part de 66 pages); cf. F. Nau, *Revue de l'Orient Chrétien*, 1905, pp. 162-168; pour la date voir A. M. Schneider, *ZNTW.*, XL, 1941, pp. 245-249.

Itinéraire du moine Épiphane : *PG.*, CXX, col. 259-272; voir Schneider, *ZDPV.*, LXIII, 1940, pp. 143-154.

Commemoratorium de casis Dei, début du IXe siècle : Tobler-Molinier, 299-305; édition diplomatique : Tobler, *Descriptiones Terrae Sanctae*, Leipzig, 1874, pp. 364-368.

Description anonyme en arménien : *PEFQS.*, 1896, pp. 346-349.

Liste des couvents arméniens : *Archives de l'Orient Latin*, II, 1884, pp. 394-399.

Itinéraire du moine Bernard, vers 870 : Tobler-Molinier, pp. 307-320.

Récit slavon : *Archives de l'Orient Latin*, II, pp. 389-393; antérieur à l'itinéraire de l'higoumène Daniel, 1106-7 : B. de Khitrowo, *Itinéraires russes en Orient*, pp. 3-83; A. de Noroff, *Pèlerinage en Terre Sainte...*, Saint-Pétersbourg, 1864; A. Leskien, *ZDPV.*, VII, 1884, pp. 17-64.

Description de Jérusalem : S. G. Mercati, *Rendiconti della Pont. Accademia Romana di Archeologia*, vol. XII, série III, 1936, p. 153 s.; apparentée au bréviaire Tobler-Molinier, pp. 345-349 (2).

a. Sanctuaires de Jérusalem *intra muros.*

Le rempart en question est celui qui fut reconstruit au Ve siècle par l'impératrice Eudocie. Son parcours est assuré en grande partie, en particulier pour la source de Siloé (3), avec quelque incertitude pour le secteur sud-ouest (4).

(1) M. Avi-Yonah signale l'existence de deux mss grecs de ce récit dans la bibliothèque de Sainte-Catherine; *The Holy Land* (Antiquity and Survival, vol. II, 2-3, 1957), p. 297.

(2) Il faut encore mentionner : le pèlerinage spirituel de Sophrone (*PG.*, LXXXVII, 3; M. Gigante, *Sophronii Anacreontica*, Rome, 1957 : en particulier les chants XIX et XX); des notices contenues dans les annales de Sa'id ibn Batrik (Eutychius) et de son continuateur Yaḥia ibn Sa'id, ainsi que chez les géographes et les pèlerins musulmans (p. ex. Muqaddasî et Naṣir-i Ḫosrau). Leurs témoignages ne semblent guère enrichir l'information puisée dans les sources citées plus haut.

(3) *Nam et modo ipsa fons Siloa infra civitatem inclausa est, quia Eudoxia imperatrix ipsa addidit muros in civitate;* Anonyme de Plaisance, Geyer, p. 176, 12 s.

(4) Voir ce rempart sur la mosaïque de Madaba; Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map*, Jérusalem, 1954, pp. 50-60 et pl. 7, en particulier les dessins à la p. 51.

1. A l'**Anastasis,** partie centrale de l'église de la Résurrection correspondant à la rotonde constantinienne, se célèbre une soixantaine de fêtes de saints, auxquelles on ajoutera les synaxes pendant l'octave de l'Épiphanie (2e et 8e jour), le Carême (onze fois), la Semaine Sainte (mardi et samedi) et la période pascale (quatre fois). Le 26 mai on commémorait la dédicace de la pierre devant le Sépulcre, décrite en détail par les pèlerins (1).

La fête des encénies de la basilique constantinienne (en 335), du 13 au 20 septembre, égalait celles de l'Épiphanie et de Pâques et attirait les foules des pèlerins : *de diversis omnibus locis vel provinciis* (Égérie, Franceschini-Weber, p. 89 s.); *diversarum gentium undique prope innumera multitudo* (Arculfe, Geyer, p. 225). L'expression officielle était « dédicace des saintes églises », où la seconde partie ne se réfère qu'aux sanctuaires de la Résurrection (2). La même phrase revient dans le calendrier sous le 17 décembre, à propos de Modeste « qui après l'incendie restaura la Sainte-Sion, l'Anastasis, la Catholiké et les saintes églises dans la Résurrection » (p. 410 s.). La dernière incise *(in Resurrectione)*, bien qu'ajoutée après coup, exprime exactement le sens de la rubrique. On en conclura qu'après l'invasion perse l'effort du patriarcat ne porta que sur la reconstruction des deux églises principales de la Ville Sainte. Par ailleurs, on apprend que Modeste a également participé à la restauration de l'Ascension au Mont des Oliviers et de l'Église des Pasteurs à l'est de Bethléem (3). Le reste a été laissé à l' « initiative privée »; on admirera la générosité du clergé et du laïcat de Jérusalem, qui ont réussi à remettre en usage presque tous les sanctuaires anciens, en y ajoutant de nouvelles églises.

2. Si l'office quotidien se déroulait à l'Anastasis, avec les processions « devant la Croix », les messes de dimanche et de grandes fêtes se tenaient pour le peuple dans l'église majeure (**Catholiké,** Saint-Constantin), qui est le Martyrium constantinien à l'est du Saint-Sépulcre. Cette coutume du IVe siècle (Égérie, XXIV s., pp. 67-71) continue à l'époque arabe, bien que la Catholiké ne soit explicitement mentionnée que par le lectionnaire de Kala pour les 3e, 5e et 6e dimanches de Carême. La Catholiké, ou le Martyrium, est inscrite

(1) P. ex. Anonyme de Plaisance et Arculfe, Geyer, pp. 171 et 230-232.

(2) *Ecclesiarum sanctarum encenia ... sanctae ecclesiae*, Égérie, Franceschini-Weber, XLVIII, 1-2 (p. 89); ναοὺς ἁγίους, *Vie de Constantin*, Guidi, p. 644, 4; « dédicace des saintes églises », Calendrier au 13 septembre, Garitte, p. 328 s.

(3) Antioche le sabaïte, *PG.*, LXXXIX, col. 1425; calendrier, au 18 décembre (voir plus loin, n° **59**).

encore au dimanche des Rameaux, pendant la Semaine Sainte (lundi, mercredi et jeudi), aux dimanches de Pâques et de Pentecôte. Le calendrier y ajoute trois fêtes : de S. Pierre d'Alexandrie, dernier des martyrs, au 18 avril; du fondateur, Constantin le Grand, au 22 mai; de la dédicace, au 14 septembre.

3. Plus fréquemment qu'à la période byzantine se célèbrent maintenant les messes au **Golgotha** qui fut recouvert d'un toit lors de la restauration de Modeste : 12 janvier, le 7e jour de l'Épiphanie; 7 mai, l'apparition de la Croix (en 351); 21 et 22 août, trois patriarches Abraham, Isaac et Jacob (en rapport avec la légende du sacrifice d'Isaac au Calvaire); 19 septembre, le 7e jour des Encénies; 12 octobre, Bon Larron; 6 décembre, S. Nicolas; 19 décembre, S. Ignace d'Antioche. On mentionne encore les synaxes au Golgotha le jeudi du Précarême, les jeudi et vendredi saints, le 1er vendredi après Pâques (1).

Au dernier samedi avant la Pentecôte tombe la dédicace de l'autel « à la Sainte Cime » (égal à ἡ ἁγία κορυφή des textes grecs); Garitte, p. 431. Comme le suggère l'expression, il s'agit de l'autel principal du Golgotha et non de l'autel d'Abraham, qu'on montrait au pied du Calvaire (Geyer, pp. 172, 231 et 234).

4. Au-dessus de l'Anastasis se situaient le monastère des **Spoudaei,** moines desservant le Saint-Sépulcre, et l'église de la Vierge, fondations du patriarche Élie vers 494. C'est la *Sanctae Mariae matris Domini quadrangulata ecclesia* décrite et dessinée par Arculfe, à droite de la rotonde, bien qu'il oublie de mentionner son élévation; Geyer, pp. 231-233 (2). La dédicace de cette église tombait au 11 août.

(1) Pendant l'octave des Encénies, le 16 septembre, on commémorait à Jérusalem S. Cyriaque, évêque légendaire de la ville, Juif (Judas) converti et mêlé à l'invention de la Croix; Garitte, pp. 188 (31 mars) et 332. Près de la basilique on montrait aux pèlerins son tombeau :« Près de l'église vers l'orient, repose saint Cyriaque, là où la Mère de Dieu pleurait son fils au moment de son crucifiement »; récit slavon, p. 390. On corrigera « orient » en « occident » d'après la notice de Daniel sur l'église de la Vierge, citée dans la note suivante.

(2) Elle est décrite plus en détail par l'higoumène Daniel : « sur une élévation... à la distance d'une sagène et demie vers l'occident du Lieu du crucifiement ; (cet endroit) se nomme Spoudi, ce qui veut dire : promptitude de la Sainte Vierge; ... un couvent dont l'église ... est consacrée à la Sainte Vierge »; de Khitrowo, p. 16 s. D'après son guide, c'est le lieu d'où la Vierge, accompagnée d'autres femmes et amis de Jésus, regarde le passage du Christ en lui adressant ces mots : « Où vas-tu, mon fils? Pourquoi presses-tu tes pas? Est-ce que tu as hâte d'arriver à une noce comme celle de Cana en Galilée, ô mon fils et Dieu? Ne t'éloigne pas en silence de moi qui t'ai donné le jour, dis un mot à ta servante! » Cette allocution traduit un *oikos* chanté à l'office du vendredi saint; voici le texte d'après le Typicon de l'Église de Jérusalem : A. Papadopoulos-Kerameus, Ἀναλεκτὰ ἱεροσολυμιτικῆς στάχυολογίας, II, Pétersbourg, 1894, p. 139 :

Τὸν ἴδιον ἄρνα ἡ ἀμνὰς θεωροῦσα
πρὸς σφαγὴν ἑλκόμενον, ἠκολούθει Μαρία
τρυχομένη μεθ' ἑτέρων γυναικῶν,

5. Une chapelle, à l'intérieur ou aux abords de l'église précédente, était dédiée à **Saint Michel.** On mentionne sa double dédicace (consécration de l'église et déposition de l'autel?) : 22 juin, « dans l'église de l'archange Michel dédicace, mémoire d'Élie et déposition d'Élisée et d'Abdias »; 5 octobre, « dans l'édifice du prêtre Jourdain, à Lachernan, au Saint-Michel dans l'église de la Vierge, dédicace ».

Garitte suggère que le nom bizarre de *Lachernan* correspond à Blachernes, ce dernier revenant encore plus loin dans la notice sous la forme *enblašernos*. Le nom du fameux sanctuaire de Constantinople, qui abritait depuis 473 la châsse contenant la ceinture de la Vierge (1), peut avoir été donné à l'église hiérosolymitaine à cause de l'identité des reliques. D'après l'Anonyme de Plaisance : *ibi est etiam imago* (ou *species*) *beatae Mariae in superiore loco* (donc au-dessus de l'Anastasis, dans l'église de la Vierge) *et zona ipsius et ligamentum quo utebatur in capite;* Geyer, pp. 173, 6 s. et 205, 9 s.; Tobler-Molinier, pp. 103 et 370. Le moine Épiphane mentionne, à gauche de Saint-Constantin, l'icône de la Théotokos qui a interdit à Marie l'Égyptienne l'entrée du sanctuaire (2); sous Léon VI (886-911), ce tableau fut transporté à la Sainte-Sophie de Constantinople (3).

6. Le 3 juillet « dans l'édifice de Jean (sans doute un laïc), à **Saint-Théodore** », on célébrait l'Invention du Calice. Il s'agit probablement du Calice de la Cène, et la chapelle en question pouvait être le trésor de l'Anastasis. A l'époque byzantine on le montrait, ainsi que d'autres reliques de la Passion, dans une pièce de l'atrium de Constantin; Breviarium et Anonyme de Plaisance, Geyer, pp. 154, 172 s. A la période arabe le trésor est toujours au même endroit, à moins qu'il ne soit au-dessus du Golgotha comme aujourd'hui (4).

ταῦτα βοῶσα· « ποῦ πορεύει, τέκνον;
τίνος χάριν τὸν ταχὺν δρόμον τελεῖς;
μὴ ἕτερος γάμος πάλιν ἐστὶν ἐν Κανᾷ
κἀκεῖ νῦν σπεύδεις, ἵν' ἐξ ὕδατος αὐτοῖς
οἶνον ποιήσῃς; συνέλθω σοι, τέκνον,
ἢ μείνω σοι μᾶλλον; δός μοι λόγον, Λόγε·
μὴ σιγῶν παρέλθῃς με ὁ ἀγνὴν τηρήσας με. »

(1) F. Halkin, *Bibliotheca Hagiographica Graeca*[3], Bruxelles, 1957, III, nos 1058 ss (p. 132 s.); homélies *de zona : ib.*, nos 1086, 1123*g*, 1128*y*, 1138, 1147; A. Wenger, *Revue des Études Byzantines*, X, 1952, pp. 54-59.

(2) *PG.*, CXX, col. 261 B; dans le récit slavon (p. 390) on ne mentionne plus que la porte.

(3) Mercati, *Rendiconti*, p. 144; Schneider, ZDPV., *l. c.*, p. 145, note 1.

(4) Entre le Martyrium et le Golgotha *exedra cum calice argenteo*, Arculfe, pp. 234 s. et 231 (dessin); au-dessus de la porte de St-Constantin τὸ ἱερὸν ἔνθα κεῖται τὸ ποτήριον, Épiphane, col. 261 A; « in the upper division, in a chamber are the lance, sponge, and cup of Christ, wrought in gold », Anonyme Arménien, p. 347.

Cependant, la mention d'une triple déposition des reliques est en faveur d'une église distincte : 8 août, Théodore, Thyrse et Serge (lectionnaires de Latal et de Paris : « dans la Sainte-Euphémie »); 23 septembre, les mêmes et en plus Bacchus, Mercure et Euphémie; 12 décembre, Euphémie. Ce sanctuaire continuerait le martyrium de S. Théodore mentionné par Cyrille de Scythopolis à propos d'un diacre de la Sainte-Gethsémani; Schwartz, p. 184 s. (1). Dans le Commemoratorium il apparaît entre Saint-Jean *ubi natus fuit* (voir n° **33**) et Saint-Serge; Tobler-Molinier, p. 302. Ce dernier indice suggère une localisation à l'est du rempart de la Ville et, combiné avec les données du calendrier, l'existence d'une chapelle de **Saint-Serge** annexe à l'église qu'on appelait indifféremment Saint-Théodore ou **Sainte-Euphémie.**

7. La **Sainte-Sion,** Mère de toutes les églises, n'intervient que rarement dans le sanctoral : 17 mars, empereur Valentinien (?); 29 mars (et vendredi avant les Rameaux), patriarches Jean (II) et Modeste, le fondateur et le restaurateur de la basilique; 26 décembre, David et Jacques (*domus sancti Iacobi*, Geyer, p. 174). Plus fréquemment aux fêtes fixes et mobiles : 3e jour de l'Épiphanie; mercredi et vendredi du Pré-carême; une vingtaine de fois pendant le Carême, en particulier tous les mercredis et vendredis, comme déjà au IVe siècle (le vendredi avant le dimanche des Rameaux, qui inaugurait la semaine de la Passion, portait le nom de ὑπέρθεσις; Garitte, *Anal. Boll.*, LXXVII, 1959, p. 338); Rameaux, jeudi saint et dimanche de Résurrection; 1ers mardi et mercredi après Pâques; « mi-Pentecôte » (commémoraison d'Adam et des ressuscités lors de la crucifixion); dimanche de Pentecôte; 16 août, une fête mariale (voir n° **19**); pendant l'octave des Encénies (voir rubriques du 14 au 17 septembre).

8. Le **diaconicon** (chapelle à gauche de la nef centrale) de la basilique de **Sion** renfermait les reliques de S. Étienne, que l'on y vénère le 27 décembre, date de la fête principale du Protomartyr.

9. Propre à Jérusalem est la déposition de S. Thalélée au 19 novembre. On notera en plus qu'au lieu d' « in Sion » de Latal, deux autres lectionnaires ont « apud Sion ». Ces détails permettent l'hypothèse d'une chapelle ou d'une église adjacente à la Sainte-Sion, qui s'identifierait avec (le monastère et) l'église de **Saint-Thalélée** cités dans

(16) Il n'existait pas encore du vivant de Chrysippe († 479); H. Delehaye, *Anal. Boll.*, XLIII, 1925, pp. 41-45; *Acta SS. Nov.*, IV, Bruxelles, 1925, pp. 17-23 et 55-72.

les listes de Procope (Dindorf, p. 328) et du Commemoratorium (Tobler-Molinier, p. 302).

10. Une chapelle encore existante de nos jours à Saint-Jacques des Arméniens continue (le monastère et) l'église de **Saint-Ménas,** fondés après 444 par la bienheureuse Bassa, amie de l'impératrice Eudocie. Le 10 juillet on y commémore le titulaire, les 12 novembre et 6 décembre, la fondatrice. Le 16 juin, c'est la déposition des reliques d'Isaïe (l'invention d'après le lectionnaire de Paris); les 5 mai et 31 octobre, Isaïe, Ménas et Phocas. Malheureusement ces notices ne sont pas assez claires pour permettre de distinguer les dédicaces et les dépositions successives.

11. Quelque part non loin de l'enceinte du Temple se situait la magnifique église de la Vierge, **Sainte-Néa,** fondée par Justinien. La grande dédicace, celle de 543, se célèbre au 20 novembre; la mémoire des fondateurs, Justinien et Théodora, aux 26 juin, 3 août et 16 novembre.

La station à la Néa se retrouve aux différentes octaves : de l'Épiphanie (9 janvier, à la Sainte-Marie); de l'Assomption (17 août : « synaxe » des ménées est préférable à « dédicace » du calendrier); de la Nativité de la Vierge au 8 septembre (12 septembre : même office qu'au 15 août); des Encénies (16 septembre); de la dédicace (21 novembre, Présentation; répétée au 15 mai). Le 16 mai on vénère à la Néa une sainte : Euphrosyne ou Euphrasie.

12. L'église de **Saint-Pierre** « où était le palais de Caïphe » commémore sa dédicace le 17 août. C'est aussi la station au cours de la procession du Jeudi Saint. Il s'agit bien d'un sanctuaire qui existait déjà avant l'époque arabe, mais qu'on préfère maintenant appeler « église du Repentir de Pierre », ou « des Larmes de Pierre » (itinéraires, lectionnaire du Sinaï), tandis que la maison de Caïphe se montre à la Sainte-Sion (1).

13. La **Sainte-Sophie** « où était la maison de Pilate » sert d'étape naturelle, suivant celle de Saint-Pierre, dans la nuit du Jeudi Saint (remplacée par Sion dans le lectionnaire du Sinaï). Sa double dédicace tombe au 8 août et au 21 septembre, la première précédée d'une vigile avec la litanie. Située à l'époque byzantine entre le Saint-Sépulcre et la Probatique, elle semble rester en ruine à la période arabe et

(1) Épiphane, col. 261 D et 264 A; Guidi, p. 647, 27-29; Arménien, p. 348; Slavon, p. 391.

la station se déplace vers la Sainte-Sion, comme en témoignent l'hésitation des livres liturgiques et les itinéraires (1).

14. Ce nouveau lieu saint s'appelle de préférence **Lithostroton** ou Gabbata : « à droite de Sion se trouve le Palais de Pilate, appelé Gabbata » (An. Arm., p. 348); « la sainte montagne de Sion, où sont le lieu et l'église appelés Lithostrate » (Récit slavon, p. 391). Épiphane ajoute que « c'est une petite église où Judas a trahi le Seigneur » (col. 261 C). La Vie de Constantin précise que l'église fut dédiée aux **Saints Cyr et Jean** : καὶ εἰς τὸν ἅγιον λιθόστρωτον τὸν ἅγιον Κύρον καὶ Ἰωάννην (Guidi, p. 648, 5 s.). Ce dernier détail fait comprendre une rubrique du lectionnaire du Sinaï, qui, lors de la cérémonie du Jeudi Saint, ajoute après la station de Sion celle à *Ambacum* (Tarchnischvili, p. 95, nº 660). La même orthographe : Ambacum, au lieu de Amba Kyros, se retrouve dans le calendrier du Sinaï sous le 28 juin (Garitte, p. 262). Ceci permet de changer Habacuc (le prophète) du 19 juin et du 1er juillet en Abba Cyr (et Jean), comme cela était déjà suggéré par l'éditeur, et de mettre ces dates, propres au sanctoral de Jérusalem, en rapport avec notre église (2).

15. L'église de la Vierge à la piscine **Probatique** avait sa dédicace le 9 juin. La fête principale de l'endroit était la Nativité de Marie, puisqu'on y montrait la maison d'Anne et de Joachim; elle tombe le 8 septembre, accompagnée de la vigile, du jour octaval et de la commémoraison des parents de la Vierge au 9 septembre. On y célèbre encore l'Annonciation au 25 mars, une synaxe indéterminée au 30 mai, la fête de l'indiction (le Nouvel An d'automne) au 1er septembre et, le jour suivant, la mémoire de Jésus Navé. C'est en plus la station pendant la procession des Rameaux et, sans doute, de la commémoraison du paralytique au 2e samedi après Pâques (fixé, avec la mémoire d'autres guérisons au 17 avril : lectionnaire de Paris) (3).

16. Le calendrier du Sinaï signale trois fêtes des **saints Cosme et Damien** : 1er et 19 juillet et 17 octobre, dont la deuxième ne figure

(1) Épiphane, col. 261 D; Arménien, p. 348.

(2) Le monastère géorgien de Gabbatha ne semble remonter qu'au XIIIe siècle; voir G. Peradze, *An Account of the Georgian Monks and Monasteries in Palestine* (Georgica, 1937), p. 231, note 1, nº XXVI; R. P. Blake, *Revue de l'Orient Chrétien*, XXIV, 1924, p. 401, nº 68; Peeters, *Tréfonds*, p. 206 s.; Garitte, *Catalogue des manuscrits géorgiens littéraires du mont Sinaï* (*CSCO.*, Subsidia 9), Louvain, 1956, p. 281 s.

Épiphane signale une église ἔνθα κεῖται Κῦρος καὶ Ἰωάννης à 6 milles au nord de Jéricho, au lieu nommé Edessa (corruption d'Archélaïs?), col. 269 D.

(3) Sur les fouilles récentes à la Probatique, voir PP. de Vaux et Rousée, *RB.*, LXIV, 1957, pp. 226-228.

pas dans les synaxaires grecs. Il ne peut s'agir que de la fête patronale de l'église des saints Anargyres, connue à l'époque byzantine et arabe (1). Le récit slavon la localise à l'ouest de l'endroit portant les traces des pieds de la Vierge, qu'on peut encore admirer dans l'église des Arméniens catholiques : « Plus loin, la maison des saints Côme et Damien, vers l'orient les traces des pieds de la sainte Vierge et l'endroit où fut guérie la femme hémorrhoïsse » (*AOL.*, II, p. 390). C'est donc les Saint-Cosme-et-Damien « où ils sont nés » mentionnés par le Commemoratorium, tandis que l'église homonyme « ubi medicabant » (Tobler-Molinier, p. 302) est à chercher en dehors de la Ville (voir n° **51**).

17. La belle basilique de **Siloé** est mentionnée le 6 septembre, anniversaire de la déposition de l'autel et des reliques de S. Phocas. Ce martyr apparaît dans d'autres sanctuaires de la période eudocienne : église de S. Ménas (voir n° **10**), au IV^e^ milliaire de la route de Jérico (n° **71**), au tombeau de Rachel (n° **55**). La guérison de l'aveuglené se célèbre au 17 avril et au 6^e^ samedi après Pâques.

b. Sanctuaires de Jérusalem *extra muros*.

Les lieux saints qui suivent se placent dans les environs immédiats de la Ville Sainte, *in circuitu eius infra millium et supra* (Commemoratorium), sauf dans la direction de Béthanie où c'est justifié par la liturgie. Pour le n° **18**, on ne peut dire avec certitude si le sanctuaire byzantin d'Isaïe se trouvait à l'intérieur ou en dehors du rempart. Voir déjà plus haut, n° **6**.

18. Le 25 août on fête dans la fondation du patriarche Juvénal la déposition des prophètes **Isaïe** et Zacharie, des trois jeunes hommes Ananie, Azarie et Misaël (auxquels le lectionnaire du Sinaï ajoute Daniel) et des Quarante martyrs de Sébaste.

Avant d'arriver à l'épiscopat (422-458), Juvénal vivait dans un monastère du Cédron; *Plérophories*, *PO.*, VIII, p. 32. Pour le P. Abel il s'agit de Deir es-Senneh, en aval et assez loin de Siloé; *RB.*, 1924, p. 617. Mais le récit syriaque cité, dont la traduction française n'est pas tout à fait claire, suggère une autre localisation. « Je suivis la route qui conduit de Siloé *(Šîlôḥa)* à la Vallée *('al 'ûmqa)*, vers les lieux qui sont au-delà d'elle »; *l. c.*, ll. 7-8. La vallée n'est peut-être

(1) *Pré spirituel*, ch. 127; *Récit de la prise par les Perses :* Kallistos, *Nea Sion*, 1909, p. 197; Peeters, *Anal. Boll.*, XXXVIII, 1920, p. 144; *Recherches*, I, p. 112 s. *(dair Quzmâ waDamiân)*.

que la vallée de Josaphat, en amont *('al)* de Siloé. L'auteur des Plérophories, après le pèlerinage à la basilique de la Source, s'en va aux lieux saints de Gethsémani et du Mont des Oliviers. « En regardant du côté gauche du chemin, je vis au pied de la montagne, qui est là, un grand monastère délabré et tombant en ruine »; ll. 9-10. C'est donc au fond du Cédron, sous l'Ophel ou vers la porte Orientale de la Ville, que se situait le couvent où Juvénal « demeurait en paix » (traduction de ἡσυχάζων). Il fut abandonné après 451 et restait encore dans cet état après 478, quand Jean de Beth-Ruphina habitait à Jérusalem (1).

Comme le montrent les dates, le patriarche Juvénal n'a certainement pas reconstruit ce monastère d'hommes. Pourtant son attachement à cette région se manifeste par l'érection d'un sanctuaire dans la même vallée, consacré au prophète Isaïe, devenu le génie tutélaire de la source de Siloé. On le montrait enseveli à l'est de l'issue du canal d'Ézéchias *(Vies des Prophètes)* ou plus au nord, dans le « tombeau d'Absalom » de nos jours *(Pèlerin de Bordeaux)*, mais toujours dans le Cédron (2).

L'expression « déposition » indique clairement que la nouvelle église possédait les reliques du saint titulaire. Or, c'est sous l'épiscopat de Juvénal, en 442, qu'on découvrit à Panéas les os du Prophète, et qu'on les achemina directement à Constantinople. Soucieux du prestige et des intérêts de son siège, le premier patriarche de Jérusalem a dû aussitôt faire dans la capitale les démarches nécessaires pour obtenir des parcelles du squelette qu'abritera le martyrium d'Isaïe dans la ville natale.

La tradition du martyre de Zacharie dans les mêmes parages (3) attire le culte et les reliques du Prophète, dont l'invention à Kaphar Zachariah, 12 km au nord d'Éleuthéropolis, ne remontait qu'à 415. Une troisième invention, cette fois en Mésopotamie et sous le règne de Vahrâm V (420-438), fournit les os d'Ananie, Azarie et Misaël (4),

(1) C'est à l'auteur des *Plérophories*, lui-même, et non pas à Pierre l'Ibère ou à quelqu'un de son entourage, que nous devons ce renseignement; contre F. Nau, *l. c.*, p. 9 et avec E. Honigmann, *Juvenal of Jerusalem* (*Dumberton Oaks Papers*, V, 1950, p. 263). Ch. Clermont-Ganneau a donné une interprétation pareille à la nôtre, bien qu'il la complique inutilement avec la localisation du lieu maudit de Judas; *RAO.*, III, 1900, p. 227 s.

(2) Voir Abel, *Le tombeau d'Isaïe*, *JPOS.*, II, 1922, pp. 25-33; J. Jeremias, *Heiligengräber in Jesu Umwelt*, Göttingen, 1958, pp. 61-67 (Das die Quelle schützende Jesajagrab); ils discutent aussi la tradition parallèle du chêne de Rogel.

(3) S. Jérome, *PL.*, XXVI, col. 180 (cité dans la *RB.*, LXVI, 1959, p. 552, note 1). Dans la toponymie moderne la partie inférieure de la terrasse sud-est de l'Ophel s'appelle *Tell el-minšâr*, Colline de la scie, « car on y a scié sîdna Zakâriya »; G. Dalman, *PJB.*, XI, 1915, p. 51 s. Voir Jeremias, *l. c.*, pp. 67-72.

(4) Lire le récit géorgien de cette invention bizarre, publié par Garitte dans le *Muséon*, LXXII, 1959, pp. 69-100.

auxquels on associe Daniel, et ajoute (les reliques des) Quarante martyrs, qu'on vénérait dans plusieurs églises de Jérusalem.

A côté du sanctuaire le patriarche établit un monastère, à l'époque arabe certainement habité par des moniales, et probablement dès le début de son existence (1). Il est mentionné pour la première fois dans la liste de Procope concernant les restaurations justiniennes (2). On y lit : τὸ τῆς πηγῆς τοῦ ἁγίου Ἐλισαίου ἐν Ἱεροσολύμοις. Au lieu de substituer Jéricho à Jérusalem, une correction discrète E{λ}ισαιου aboutit à une lecture plus satisfaisante : « le monastère (et l'église) de la source de Saint Isaïe à Jérusalem » (3).

Quelle que soit la localisation du sanctuaire à l'époque byzantine, à la période qui nous intéresse il se situait sur la pente est du Cédron dans une grotte-chapelle avec trois chambres adjacentes; H. Vincent, *Jérusalem Antique*, p. 63 s.; H. Vincent et F.-M. Abel, *Jérusalem Nouvelle*, p. 858 s. Dans l'inscription dédicatoire, gravée négligemment au-dessus de la conque absidale, se lit clairement : ... Ἰσαία προφ(ήτ)ου (4). Une épitaphe atteste l'existence du monastère des femmes : Θήκη διαφέρ(ουσα) Θέκλᾳ Θεσα(λονικίσσῃ?) ἡγουμ(ένῃ) μοναστηρ(ίου) Ἰουβενα(λίου) τοῦ Γε(ω)ργίου + (5).

Mentionnons enfin le couvent arménien monophysite dédié à S. Isaïe, dans les mêmes parages (6).

19. Le 16 août, le lendemain de la Dormition, deux ménées géorgiens annoncent une fête mariale, qui est attestée pour la première fois dans la liturgie chrétienne : *a Sion ad Gethsemani adductio Deiparae* (les rubriques du calendrier et d'un autre ménée restent confuses); Garitte, pp. 303 s. L'éditeur « ne connaît aucun parallèle à ces curieuses mentions ». Pourtant l'allusion est claire au cortège funèbre de la Vierge, décrit en détail par les Transitus apocryphes (7). Cette procession particulière a eu même une station intermédiaire à la

(1) Noter que les cultes identiques (Isaïe, Zacharie, trois enfants) se retrouvent dans d'autres monastères de femmes : Bassa (n° 10), Flavia (n° 36), Mélanie (n° 35).

(2) Ed. G. Dindorf, p. 328; pour la date de la liste, voir E. Stein, *Histoire du Bas-Empire*, Paris, 1949, t. II, pp. 422, 722, 837.

(3) L'incise qui suit cette notice, τὸ Σιλέθεως, est probablement à lui rattacher et à traduire « celui de Siloé ».

(4) Voir la lecture de l'inscription entière, matériellement peu satisfaisante, proposée par Abel dans le *DACL.*, VII, col. 2359.

(5) Bibliographie de cette inscription chez Abel, *l. c.*, col. 2363; Honigmann, *l. c.*, p. 275; Halkin, *Anal. Boll.*, LXIX, 1951, p. 76. Il est curieux que la traduction obvie de la dernière phrase : « (fille) de Georges » ait échappé à tous les savants.

(6) « Le couvent Noravank (« Nouveau Monastère ») près du sépulcre du prophète Isaïe du même côté du mont des Oliviers; démoli par les Sarrasins »; *AOL.*, II, p. 395.

(7) Voir p. ex. M. Jugie, *La Mort et l'Assomption de la Sainte Vierge* (Studi e Testi, 114), Città del Vaticano, 1944, pp. 103-171.

sortie de la Ville, où l'on « commémorait » l'arrêt dramatique du cortège et le miracle d'un Juif mécréant. Un édicule approprié se dressait sur le lieu : « à l'orient de la Ville Sainte à l'extérieur de la porte se dresse le τετραχιόνιον; c'est là que Jephonias s'agrippant à la bière de la sainte Vierge et proclamant qu'elle n'était pas la Mère du Seigneur a perdu ses mains; mais aussitôt converti il regagna l'usage de ses mains »; Épiphane, col. 268 B. Pareillement l'Anonyme Arménien (avec quelques retouches de la traduction anglaise, imposées par le sens) : « En contre-bas de la ville, dans ce lieu où les Hébreux ont arrêté le cercueil de la sainte Vierge pour empêcher ses funérailles, il y a une coupole sur quatre colonnes de marbre couverte de croix en cuivre »; p. 348 (1).

Au Moyen Age les Latins montraient ce monument tout près de la Sainte-Sion. Par une curieuse coïncidence, l'édicule musulman devant le tombeau de la Vierge a repris de nos jours la forme de l'ancienne coupole sur quatre colonnes.

Également à la sortie orientale de la Ville commençaient les fameuses **Marches** qu'on croyait être en marbre et bâties par sainte Hélène; Guidi, p. 644, 5 s. L'itinéraire arménien en compte 250 de la Porte au Tombeau, et 800 d'en bas à l'Ascension (p. 348), tandis que le Commemoratorium porte respectivement 195 et 807 (p. 304). Épiphane double leur nombre, 2340, et insère maladroitement la notice après la description de Nazareth; col. 269 B (2).

20. La basilique du **tombeau de la Vierge** à Gethsémani a sa « grande dédicace », celle de la reconstruction par l'empereur Maurice (582-602) au 23 octobre; le jour suivant s'y célébrait la déposition de l'autel. La fête principale était celle du 15 août, continuée le lendemain au même sanctuaire (voir le n° précédent), pendant l'octave dans d'autres églises et, probablement, de nouveau à Gethsémani au 8e jour. Le 14 juillet on y vénérait les reliques des saints Mamas, Taraise et compagnons.

Pour la dédicace du 13 juin, voir le n° **22**.

(A suivre.)

Jérusalem. J. T. Milik.

(1) Willibald, qui décrit cette scène « devant la porte de la Ville » encore plus en détail, parle inexactement d' « une grande colonne surmontée de croix »; Tobler-Molinier, p. 625, § xx. Sous le nom κύβος, le même édicule apparaît dans une homélie sur l'Assomption attribuée à S. Germain de Constantinople; A. Wenger, *Revue des Ét. Byz.*, XVI, 1958 (Mélanges S. Salaville), p. 45.

(2) Il ne s'agit donc pas, comme Schneider le voudrait, de la montée au mont Thabor; *ZDPV.*, 1940, p. 149, note 1.

CHRONIQUE ARCHÉOLOGIQUE
(Suite) (1)

Teleilat Ghassul

Communication du R. P. Robert North, S. J. — Après une interruption de vingt-deux ans, les fouilles de Teleilat Ghassul, dans la basse vallée est du Jourdain (2), ont été reprises, du 4 décembre 1959 au 20 février 1960, avec soixante ouvriers et un staff de dix membres. Le but principal de cette campagne était de déterminer la stratigraphie et la chronologie interne des deux régions : 1-2, au sud-est, fouillée en 1929-31, et 3, au nord-ouest, fouillée en 1931-38. A l'intérieur d'une bande de terrain joignant ces deux régions furent pratiquées plusieurs tranchées de 5 m sur 20, de la surface jusque bien au-dessous du sol vierge.

Les styles de poterie se sont révélés en général identiques (entre eux, et) à ceux précédemment trouvés à Ghassul, sauf que l'on n'a trouvé aucune « baratte » *(churn)*, en lieu de quoi l'on a trouvé un unique décor à incisions. Dans l'aire B du Teleil 3 sont apparues plusieurs constructions massives en briques, en deux phases principales de stratification, ainsi que d'autres traces d'occupation au-dessus et au-dessous, sur un espace de quelque quatre mètres en profondeur. Tous les tessons ont été dessinés par couches successives et seront publiés afin de permettre aux experts de détecter, s'il est possible, des séquences typo-chronologiques à l'intérieur des séries.

De même, dans l'aire E 1, entre les Teleilat 1 et 2, une tranchée d'environ quatre mètres de profondeur a fait apparaître entre la surface et le sol vierge une succession de quelque quatre niveaux de constructions, avec de nombreuses couches d'occupation mineures. La poterie ici aussi sera publiée par séquences. A côté de E 1, une autre tranchée E 2-3 fut creusée par le Père Maurice Tallon, S. J., préhistorien de l'Université Saint-Joseph de Beyrouth, avec l'assistance technique

(1) Cf. *RB.*, 1960, pp. 226-260.

(2) Nous nous excusons de n'avoir pu noter ce site sur la carte qui accompagne cette Chronique, car elle était déjà imprimée quand le R. P. North a bien voulu, juste à la fin de ses fouilles, nous fournir ce rapport. Le site est d'ailleurs bien connu et facilement repérable [N. D. L. R.].

de M. Cornely Voronine, topographe du chantier de M. Maurice Dunand à Byblos. Ils ont suivi la technique de Byblos, qui avait été de règle également dans les précédentes campagnes à Ghassul, enlevant la terre par couches strictement horizontales de 20 cm d'épaisseur à chaque fois. La séquence céramique de ces niveaux sera également publiée par planches, ce qui fournira un contrôle pour la stratigraphie plus « subjective » et plus difficile, par niveaux d'occupation, pratiquée en E 1 et B, et généralement dans les fouilles en Palestine.

En plus de ces tranchées principales, C sur la pente ouest et D sur la pente est du léger wadi qui sépare les Teleilat 2 et 3, ont révélé d'intéressants restes d'occupation, mais d'une densité insuffisante pour fournir des données stratigraphiques. Au nord du Teleil 3, la large tranchée A 1 fut abandonnée lorsqu'elle rencontra le cimetière bien gardé, déjà connu par les campagnes précédentes. Les premiers fouilleurs avaient apparemment raison de dire que les grands squelettes couchés à plat pouvaient appartenir à n'importe quelle période médiévale, l'orientation remarquable étant du moins conforme à la coutume musulmane; toutefois l'absence totale d'objets non-ghassouliens, et l'abondance des tessons ghassouliens dans les couches (où se trouvent, semble-t-il, quelques morceaux d'un mur de briques!) situées immédiatement au-dessus des sépultures, demanderont une documentation et une étude plus poussées.

Mais les principales trouvailles, — pas indésirables sans doute, quoique à bien des égards plutôt gênantes pour le propos stratigraphique déclaré de ces fouilles, — furent deux nouvelles et stupéfiantes *fresques* ghassouliennes. L'une d'elles couvrait quelque 2 m sur 2 m d'un mur vertical dans la section du Teleil 3 appelée B 4 dans les fouilles de 1938, mais A 2 dans la terminologie de 1960. Le mur avait été couvert successivement d'une douzaine de couches de plâtre, chacune peinte apparemment d'un lavis monochrome. Mais lorsque des traces de dessin eurent été détectées sur l'une des plus anciennes couches, il fut possible d'enlever les couches superposées et de mettre à nu une fresque d'une originalité frappante, en noir, blanc et deux tons de rouge. Sur la droite, on voit une tête semblable à celle d'un cheval, avec des yeux blancs « en boule de loto » *(goggle-eyes)*. A cela s'ajoutent, au centre, deux saillies angulaires en forme de baguettes; plus à gauche, une masse ronde. Le tout est hachuré de bandes blanches. Cette image ressemble au corps souple d'un lévrier ou (à cause des raies et de l'intensité des yeux) d'un « tigre » en train de bondir; d'autres cependant ont prétendu voir dans cette composition un insecte démesuré ou un simple dessin géométrique. En trois endroits

au-dessous de cette représentation, il y a d'exactes répliques des masques de « revenants » noirs, aux yeux blancs, déjà largement discutés à propos de la fresque de « l'étoile » de Ghassul.

L'autre fresque de 1960, bien que moins impressionnante et même moins intelligible, est encore plus exceptionnelle : principalement parce qu'elle est apparue en E 3, et est ainsi la première des nombreuses fresques de Ghassul à avoir été trouvée dans l'aire de construction dense des Teleilat 1-2. Qui plus est, elle comporte des éléments de relief plastique : certaines parties de la surface étaient incurvées, en partie peut-être pour former une sorte de voûte, en partie certainement pour constituer une douzaine de petits « cratères » de 3 cm de diamètre, incorporés au dessin et prévus apparemment pour contenir des pierres semi-précieuses en forme de boules. Le dessin lui-même, rouge sombre sur fond gris sombre (au-dessous on peut distinguer par endroits un dessin antérieur semblable), paraît purement géométrique et fantaisiste; les seuls éléments reconnaissables y sont deux mains séparées et une tête de poulpe aux tresses flottantes. L'extraction et la reconstruction de ce mur écroulé ont été décrites en détail dans la *Fernandez Festschrift* (Estudios Ecclesiasticos de 1960). Tout près de la fresque de E 3, il y avait un autre mur écroulé en E 1, peint plus brillamment de couches successives comme A 2; en dépit de tous les efforts, aucun dessin n'a pu être distingué sur aucune des couches, mais il est attesté que la « tradition des fresques » s'étendait sur toute la surface d'occupation à Ghassul.

En ce qui concerne l'architecture correspondante, il semblait d'abord que toutes ces différentes fresques appartenaient à un seul « stratum » de fortes constructions en briques sans fondations rocheuses, intermédiaire entre les « strata » de Ghassul le plus ancien et le plus récent (fondé sur roc). Mais les constructions en briques (sans fresque) qui y correspondent dans la tranchée B mettent ce schéma au défi. Koeppel avait aussi cherché en vain près des fresques du Teleil 3 quelque architecture sacrée qui pût convenir à leur caractère évidemment élevé. Cette année en A 2, la pièce dans laquelle se trouvait notre fresque du « tigre » (et qui en fait semble faire partie de la maison même où était apparue la fresque de la « Procession ») s'est révélée avoir eu tout autour des murs plâtrés (pas toujours peints); et quelques pouces au-dessous de l'un de ces murs, est apparue une construction semi-circulaire en lourdes pierres, qui peut bien en vérité représenter simplement la moitié restante d'un coffre circulaire massif, mais peut tout aussi bien avoir été une sorte de trône ou de dais, peut-être même un autel.

Hatsor

La quatrième campagne de fouilles de l'Expédition James A. de Rothschild à Hatsor (cf. *RB.*, 1958, pp. 260-263) s'est déroulée du 27 juillet au 31 octobre 1958 sous la direction du Dr Yigael Yadin. Elle a fait l'objet d'un rapport préliminaire que nous résumons ici (1). Les travaux se sont déroulés sur les chantiers A et B du tell, H (le temple à orthostates) et K (la porte de la ville basse dans le périmètre de la ville basse cananéenne (2).

Le tell. Chantier A (Pl. XVIII). — A partir du niveau X (porte salomonienne), la fouille, toujours dirigée par Yohanan Aharoni, a été poursuivie jusqu'au roc, atteint au niveau XXI. Les constructions de ce niveau, directement bâties sur le roc, sont attribuées au second quart du troisième millénaire. Elles sont surmontées par deux niveaux de constructions, XX et XIX, caractérisés par la céramique de Beth Yerah, typique de l'AB III (XXVI^e-XXIV^e s.). Il y a une lacune d'occupation dans les derniers siècles du troisième millénaire. Le niveau XVIII ne contient pas de constructions propres, mais beaucoup de céramique du MB I (XXI^e-XIX^e s.) : cela permet de vérifier l'identification du site avec la Hatsor des anciens textes égyptiens d'exécration. Du MB II (XVIII^e-XVI^e s.), les niveaux XVI-XVII confirment l'importance du site à la période hyksos. On y remarque un énorme rempart intérieur, épais de 7,5 m, construit en briques sur fondement de pierres, recouvert d'un très bel enduit, et muni d'un système de drainage; il devait représenter la dernière défense de l'acropole à l'époque du Bronze. Du RB I, un vaste bâtiment et une cour pavée en cailloutis (niveau XV, qui semble devoir être relié au niveau II de la ville basse), ont été largement réutilisés au niveau XIV (RB II — période d'el-Amarna) dans un grand palais qui n'a pu être fouillé qu'en partie. Un vaste réservoir était destiné à recevoir l'eau de pluie recueillie sur la surface de cailloutis; un tunnel voûté conduisait par des marches au réservoir formé de trois pièces en trèfle; ce tunnel et le réservoir peuvent avoir été primitivement une tombe du MB II, transformée au RB II (XIV^e s.). La dernière cité cananéenne (fin du RB II) a été trouvée au niveau XIII; elle est plus pauvre que celle du niveau XIV sur les ruines de laquelle elle a été édifiée. Deux pièces

(1) Y. Yadin, *Excavations at Hazor, 1958.* Preliminary communiqué. Dans *The Israel Exploration Journal*, vol. IX, n. 2, 1959, pp. 74-88 et pl. 6 à 14. — Le Dr Yadin a bien voulu revoir ce résumé et nous communiquer quelques-unes de ses photographies.

(2) Pour l'emplacement de ces chantiers, voir le croquis de la *RB.*, 1958, p. 260, fig. 3. Le chantier K se trouve à la lisière orientale du Tell.

particulièrement intéressantes y ont été trouvées (ce sont des objets de la période précédente, réutilisés ici). La première est une grande stèle cultuelle en basalte, dont le sommet semble avoir été systématiquement détruit par les conquérants israélites. La seconde est un fragment d'orthostate en basalte portant une tête de lionne. Le niveau XII marque la première occupation israélite : ce sont de pauvres constructions sur les débris de la dernière cité cananéenne. La poterie, analogue à celle des petits établissements israélites de Haute-Galilée, peut être datée du XII^e siècle. La pauvreté de l'installation montre le caractère semi-nomade des occupants. La cité n'a pas de rempart. Il manque ici le niveau XI trouvé en B, intermédiaire entre ce niveau XII et le niveau salomonien (X) sous lequel le niveau XII a été trouvé immédiatement en A.

Chantier B. — Le travail a été poursuivi sous la direction de Mrs. Ruth Amiran. On a retrouvé assez de la dernière cité cananéenne pour confirmer la même séquence de niveaux qu'en A. Sous les fondations du mur salomonien à casemates, le niveau XI (poterie du Fer I) montre qu'entre la première occupation israélite (niveau XII) et la création par Salomon d'une ville de garnison, il y eut une petite installation israélite, apparemment sans rempart et confinée sur quelques parties du tertre seulement. La découverte la plus intéressante de ce niveau est une aire bien pavée de pierres plates qu'on peut interpréter d'après les objets trouvés (notamment une figurine d'un dieu guerrier assis) comme un haut lieu israélite, le premier qui ait été trouvé jusqu'ici. On a là un témoignage vivant sur le caractère d'un haut lieu israélite tel qu'il en existait d'après la Bible (cf. *Juges*, XVIII) en beaucoup d'endroits en Israël avant l'instauration de la monarchie. Les fouilles ont confirmé que la citadelle fut construite au niveau VIII. Au niveau VII, sur le sol enduit d'une aire en plein air, on a trouvé deux beaux chapiteaux proto-éoliques, qui proviennent à l'origine de la citadelle du IX^e s. (peut-être de la période d'Achab, niveau VIII). Des restes ont été retrouvés d'un gros fort du MB II, entièrement en briques; abandonné bien avant le RB II, il n'a jamais été reconstruit, et la construction de la citadelle israélite a presque entièrement anéanti ses vestiges.

Une tranchée AB, vers le milieu du tell, entre A et B, a montré que la séquence de stratification est analogue sur l'ensemble du tell.

La ville basse cananéenne. Chantier H. — On a poursuivi le travail à l'extrémité nord de la ville basse cananéenne, où les fouilles avaient

fait apparaître un temple qu'on peut considérer comme une sorte de prototype du temple de Salomon. La présente campagne, dirigée ici par Mrs. Trude Dothan, a révélé qu'il y eut en tout quatre temples à cet endroit. Les différents temples reprennent à peu près le même plan. Le plus ancien (Temple III), du MB II, est contemporain des palais trouvés en F et A. Il était précédé d'une grande cour ouverte dont le pavement en cailloutis est si fin qu'il fait penser à une mosaïque. Le Temple II paraît contemporain du palais du niveau XV en A (RB I). Il reprend le plan du précédent. La partie sud servait de porche, flanqué de deux tours; en face de cette entrée, il y avait une cour spacieuse, pavée en cailloutis, avec une *bamah* ou autel rectangulaire, et plusieurs petits autels; au sud de cette cour il y avait un propylée. Dans la partie nord de la cour, un four de potier servait à la production de bols votifs : on en a trouvé des réserves intactes. Dans un amas de poterie, auprès de l'autel, on a trouvé le modèle en argile d'un foie d'animal, à l'usage des devins du temple. Couverte d'augures en cunéiforme, c'est la seule pièce inscrite de ce genre trouvée en Palestine, et l'une des rares de la même période (la dernière partie du XV^e^ s., ou un peu plus tard) dans tout le Proche Orient. D'après le premier déchiffrement, il semble s'agir d'une série d'augures maléfiques. On a trouvé plusieurs fragments de modèles de foie ainsi qu'une anse portant deux impressions de sceau en signes cunéiformes, mal conservés. A proximité, on a trouvé une plaque de bronze, en bon état, portant en relief l'effigie d'un dignitaire cananéen.

Ia, le dernier temple cananéen à Hatsor, est en fait une reconstruction de Ib, dont il réutilise la plus grande partie des murs; tous deux sont du RB II. Le plan comprend un porche, un hall principal, et un saint des saints, le tout édifié sur un axe unique, chaque pièce conduisant dans la suivante (Pl. XIX). La section ouest comprenait une tour à deux pièces, et un escalier de bois menait probablement sur le toit. Le mobilier cultuel dans le hall comprend notamment une table à offrandes en basalte, placée en face et sur la droite de l'entrée du saint des saints; cette table repose sur le sommet d'un mur du temple Ib. Sur le sol du hall principal, on a trouvé une petite figurine mycénienne d'animal, intacte. Il y avait aussi une statue brisée de la divinité du sanctuaire; elle porte sur la poitrine un disque solaire marqué d'une croix, et à proximité on a trouvé les débris d'un taureau, emblème de Hadad associé au dieu soleil.

Le plan de Ib est le même que celui de Ia, mais il y a à l'est une seconde tour, à une seule pièce. A l'angle sud-ouest du porche était enterré un orthostate en basalte, long de 1,70 m, portant sur un côté

le relief d'un lion tapi dont la tête sculptée se détache en avant du bloc ; le sommet porte deux trous forés, exactement comme le fragment d'orthostate trouvé en A : c'était un élément des montants de l'entrée ; il a été délibérément déplacé et enterré là sous un amas de pierres pour une cause qui demeure obscure. Le temple Ib est apparenté par la technique de construction et la sculpture au palais du niveau XIV en A sur l'acropole ; il appartient à la première moitié du RB II (XIV^e^ s. — période d'el-Amarna).

Chantier K. — On a cherché et trouvé une porte de la ville cananéenne. Une équipe dirigée par M. Dothan a fouillé la moitié sud de la porte, réservant la moitié nord pour plus tard, et a en outre opéré quelques sondages le long des murs et du remblai attenant à la porte. On peut ainsi retracer l'historique de la porte depuis le tout début de la ville basse jusqu'à son complet abandon : il y a eu cinq portes successives. La plus ancienne (niveau 5, MB II), bâtie sur le sol vierge, est un simple passage flanqué d'une tour rectangulaire en briques sur fondations de pierre. Le rempart attenant, de même construction, est formé de deux murs parallèles, l'intervalle étant rempli en terre battue. Au niveau 4 (encore MB II) le passage est flanqué sur les deux côtés par trois paires de pilastres : celle du milieu sert à supporter le plafond, les deux paires des extrémités forment respectivement les montants des ouvertures intérieure et extérieure. La largeur du passage entre les montants est de trois mètres. Sur le côté de la porte, il y avait une tour à deux pièces. Les murs attenants sont à casemates. Au niveau 3, la porte est, semble-t-il, du RB I ; c'est une copie exacte de la construction précédente, mais la technique est toute différente : pierres de taille énormes et bien dressées. La porte du niveau 2 a duré pendant la plus grande partie du RB II, elle est identique à celle du niveau précédent. Un sol bien pavé en cailloutis a été ajouté au passage. Un mur simple, de trois mètres de large environ, a remplacé le mur double. Contre le mur sud de la tour, il y avait une rangée de boutiques, et un très petit haut lieu qui contenait une stèle cultuelle semblable à celle du chantier C. Cette porte a été détruite par une violente conflagration. Le niveau 1 contient les derniers restes de l'occupation de cette région à la fin du Récent Bronze II, mais la porte n'était pas fortifiée, semble-t-il ; on a trouvé une chambre construite sur le mur du niveau 2, et il n'y a pas de mur de ce nouveau niveau. Ce point demeure toutefois sujet à discussion, car il n'a pas encore été prouvé de façon certaine que la chambre en question appartient au RB II.

Sur la pente à l'est de la porte, il y a un énorme mur de soutènement.

La porte était construite en haut d'une pente escarpée, on ne pouvait l'atteindre que par une longue chaussée parallèle à la pente, s'achevant devant la porte par une plate-forme artificielle : celle-ci permettait aux chars de franchir la porte, en tournant à droite à 90°. La chaussée et la plate-forme étaient soutenues par un énorme mur de soutènement construit en gros galets de basalte non taillés mais bien ajustés. Ce mur est du MB II, du niveau 4 ou du niveau 5, une étude ultérieure pourra le préciser. Il se dresse encore aujourd'hui à une hauteur de plus de cinq mètres, illustrant l'impression de grandeur et de puissance que donnait Hatsor, « la tête de tout ce royaume », au Moyen et au Récent Bronze.

Conclusions sur l'histoire de Hatsor :

1. Pendant le troisième millénaire, la cité est confinée sur le tell.

2. Le second millénaire est l'époque la plus florissante de Hatsor. Pendant la période « hyksos » est bâtie la ville basse, couvrant quelque 180 acres (un peu plus de 70 hectares).

3. La chute de la Hatsor cananéenne se place vers le RB II, quand les Israélites la détruisent entièrement. Ceci, raconté de façon vivante dans *Jos.*, XI, est illustré et confirmé par les fouilles.

4. Le premier essai israélite pour rétablir Hatsor au XII^e^ s. est observé dans le niveau XII, d'un caractère très pauvre et précaire.

5. Le niveau suivant, XI, contient les restes d'un autre essai de rétablissement de Hatsor au XI^e^ s. Celui-ci comme le précédent est pauvre et restreint, semble-t-il, à quelques parties du tertre.

6. C'est seulement depuis l'époque de Salomon — comme la Bible le rapporte et comme les fouilles le prouvent d'une manière définitive — que Hatsor connut une renaissance, quoique seulement sur l'acropole. A la suite de l'époque salomonienne, cinq autres villes israélites furent bâties et détruites dans un laps de temps ne dépassant pas 200 ans. La dernière ville fortifiée tomba en 732 devant le roi assyrien Teglath-Pileser III.

Après un rétablissement israélite de courte durée et sans fortifications, à la fin du VIII^e^ ou au début du VII^e^ s., le site ne fut plus occupé que par de petites citadelles, pendant les périodes assyrienne, perse et hellénistique.

Jaffa

Communication du Dr J. Kaplan. — La troisième campagne de fouilles (1) sur le site ancien de Jaffa, sous la direction du Dr J. Kaplan, a duré d'août à novembre 1958. Le travail était exécuté pour le compte du Musée de Jaffa (dans lequel se trouve le matériel provenant des fouilles de la Section Archéologique de la municipalité de Tel Aviv-Jaffa), en coopération avec le Département des Antiquités d'Israël.

Le travail fut mené sur deux emplacements (B et C), de part et d'autre des fouilles de 1956 (emplacement A), ainsi que dans la partie sud de l'emplacement A. On fit aussi des tranchées de sondage entre les murs d'entrée de la porte de la ville du stratum IV (fin du Cananéen Récent), sur l'emplacement A (Pl. XX).

La stratification établie dans la seconde campagne (cf. *RB.*, LXIV, 1957, p. 242) demeure inchangée, sauf pour le stratum VI que de nouveaux indices font confondre avec le stratum V. Celui-ci inclut désormais les vestiges de la porte de ville d'abord attribuée au stratum VI.

Il est devenu clair au cours de cette campagne que les fouilles exécutées jusqu'à présent s'étaient étendues sur l'emplacement de la citadelle du Cananéen Moyen II. Sur cet emplacement, on a trouvé, sur une pente grimpant du nord vers le sud, les restes de murs épais du CM II. Depuis le Cananéen Récent, divers édifices furent construits entre ces murs et au-dessus d'eux. Ces constructions furent en partie détruites aux périodes Hellénistique et Arabe moderne, lorsque le sol fut nivelé au point qu'en nombre d'endroits les vestiges hellénistiques recouvrent immédiatement les fortifications du Cananéen Moyen II.

Le point central de cette troisième campagne de fouilles était la porte de la citadelle ainsi que les murs qui conduisent de là dans la ville, le tout appartenant aux strates IV et V. Les tranchées de sondage pratiquées ici ont révélé deux moellons inscrits de hiéroglyphes et provenant des montants de la porte de ville du stratum V. Les deux pierres étaient réemployées aux angles des murs conduisant vers l'intérieur depuis la porte du stratum IV, apparemment pour protéger ces angles contre les bêtes de somme et les véhicules. Les bâtisseurs du stratum IV n'ont probablement pas fait attention aux hiéroglyphes, puisque l'une des pierres avait sa face inscrite tournée contre le mur, tandis que les lettres de l'autre étaient sens dessus dessous. Ces pierres proviennent d'emplacements qui se font face exactement, dans les montants de la porte de ville du stratum V. L'une des inscriptions

(1) Pour la seconde campagne, cf. *RB.*, 1957, pp. 242-243.

complète les fragments trouvés en 1956, de telle sorte que l'ensemble des pierres donne maintenant les titres de Ramsès II : « Horus le puissant taureau, aimé de la déesse Maat, roi de la Haute et Basse Égypte. » Le Prof. Albright avait déjà suggéré lors de sa visite aux fouilles en 1956, en voyant la première pierre, que l'inscription pouvait être de Ramsès II.

Autre point intéressant : la porte de Ramsès II et les fondations des deux murs d'entrée qui en partent reposent directement sur les restes des murs du Cananéen Moyen II. Ainsi, des deux côtés des fondations des murs d'entrée, se dressent à une hauteur de plus de 2 m les murs en briques crues du Cananéen Moyen II. Il est clair que lorsque fut construite la porte de Ramsès II, une brèche profonde fut pratiquée dans les murs du Cananéen Moyen II.

Dans la partie sud de A, on a retiré les dalles de pierre du pavement. Au-dessous, on a pu distinguer quatre phases de construction, datant des XIV^e^ et XV^e^ siècles. La phase inférieure repose sur des bâtiments du Cananéen Moyen II. Parmi les tessons il y avait des fragments de céramique bichrome, de la poterie Cypriote « base-ring » I, ainsi qu'un certain nombre de vases égyptiens intacts datant des XIV^e^ et XV^e^ siècles.

En B on a trouvé des ruines des périodes Croisée et Arabe moderne, construites sur le sommet des vestiges d'un glacis du Cananéen Moyen II fait de couches alternées de kurkar et de terre pisée.

En C on a trouvé un groupe de vases sur les murs du Cananéen Moyen II, vases qui datent du XV^e^ s. avant l'ère chrétienne. Au-dessus on a découvert les restes des fondations d'un mur hellénistique en rapport avec les casemates découvertes en 1956. A l'est de ces fondations et sur une ligne qui leur est parallèle, on a rencontré les restes d'un autre mur hellénistique, dont les pierres ont été apparemment réemployées pour la construction du premier de ces murs. On a encore trouvé ici les restes d'une tour datant du premier siècle de notre ère.

En conclusion, on notera que, puisque la date de la porte du stratum V est maintenant fixée (Ramsès II), les strates IV et V s'étendent au cours du XIII^e^ s. La porte de Ramsès II fut détruite par le feu, probablement à la fin de son règne, lorsque s'affaiblit la domination égyptienne en Palestine, c'est-à-dire dans le troisième quart du XIII^e^ s. La porte du stratum IV (cf. *RB* 1957, p. 243) fut détruite pendant le règne de Ramsès III, en conséquence de l'invasion des « Peuples de la mer » dans le bassin oriental de la Méditerranée.

ʿAvdat (ʿAbdeh)

Communication du Prof. M. Avi-Yonah. — Le dégagement des anciennes ruines de ʿAvdat a été entrepris en avril 1958 par la Commission pour la préservation des Antiquités et des Sites en Israël, rattachée au Bureau du Premier Ministre. Le travail fut dirigé d'abord par M. Y. Cohen, puis depuis novembre 1958 ensemble par M. A. Negev et M. Y. Cohen, tous deux travaillant sous la supervision du Prof. M. Avi-Yonah.

En partant de la grand'route, les fouilleurs ont dégagé les bains Byzantins. Ils se composent de deux salles construites au-dessus d'un caveau hypocauste; des canalisations traversent les pièces, sous le plancher, et des cheminées d'air chaud montent le long des murs. On a pu localiser deux fourneaux, l'un au sud, l'autre à l'ouest. Les bains ont subi une reconstruction à une période plus récente : le bassin du frigidarium fut alors comblé et un canal le traversait.

Plus haut sur la pente on a dégagé une maison Byzantine (Pl. XXI), composée de deux complexes de salles adjacents; le plafond de certaines de ces salles est en place (arches de pierres en traverse, supportant des dalles). La maison possède un système de drainage très poussé, une cuisine, avec une auge pour la nourriture du bétail à l'extérieur, et le début d'un escalier conduisant à l'étage supérieur. Les montants de porte sont creusés suivant la technique *Kerbschnitt*, usuelle dans le Négeb, avec des croix à la base.

Cette maison est en rapport avec une des plus vastes grottes habitées jamais connues et explorées; on peut présumer que la plupart des plusieurs centaines de grottes actuellement visibles sur le flanc de la montagne à ʿAvdat se rattachent à des constructions similaires. L'ensemble de la pente paraît avoir connu une occupation dense, à la période Byzantine seulement.

Plus haut sur la pente on a trouvé deux autres grottes, l'une d'entre elles portant les traces d'une installation industrielle (un pressoir à huile), des croix incisées et des palmes.

Sur le sommet de la colline, l'acropole de ʿAvdat a été dégagée et en partie restaurée. Le mur de retenue de la plate-forme supérieure était à colonnade; derrière le mur il y avait quinze casemates étroites. Au sud du mur, il y avait un escalier en vis construit à l'intérieur d'une tour, et à côté une terrasse portée par quatre piliers. Le mur de retenue, la plate-forme et la terrasse sont assignés à l'époque Nabatéenne. A l'époque Byzantine, on ajouta à la plate-forme un baptistère, et, au

nord, un escalier. Le baptistère se compose d'une abside, avec deux colonnes *in antis* sur le devant. Les fonts, cruciformes, étaient bordés de dalles de marbre dont l'une a été trouvée *in situ*. Derrière la plate-forme à colonnade passait une rue pavée, avec une banquette à son extrémité nord. A son extrémité sud, les fouilles ont pu atteindre le rocher; le pavement byzantin repose sur une couche de cendres, signe d'une conflagration violente; en dessous il y avait des débris nabatéens, parmi lesquels des statuettes de bronze, un collier en or et d'autres objets.

A l'est de la rue, l'église septentrionale a été dégagée et l'on a pratiqué des sondages dans ses fondations : on y a trouvé des vestiges nabatéens. L'église a une abside unique, la cathèdre de l'évêque est placée en face; les trous pratiqués pour les banquettes de bois, en forme de sigma, où le clergé s'asseyait sont en place. Devant la banquette, il y avait une schola cantorum surélevée, à l'intérieur d'un jubé en face duquel se trouvaient les fondations carrées d'un ambon. L'église du nord est la plus récente des deux églises de l'acropole, elle date probablement de la seconde moitié du VI^e^ s. Dans le diaconicon (il n'y avait pas de prothèse), dans une niche murale, on a trouvé divers objets en bronze, parmi lesquels des fragments de lampes, des croix, etc.

L'église du sud était la plus grande et la plus ancienne des deux (Pl. XXII *a*). Elle comporte une grande abside flanquée de deux absidioles étroites dont les murs portent des traces de fresques. On a trouvé dans cette église quatorze inscriptions, la plupart funéraires, et dont les dates s'étagent du milieu du VI^e^ au début du VII^e^ s. L'une des inscriptions donne le nom de l'église : elle était dédiée à saint Théodore. Devant cette église, il y avait un atrium avec des porches, dans lequel on a trouvé plusieurs autres sépultures. En travers de l'atrium, il y avait un petit monastère avec une tour.

Depuis l'église du nord vers l'est, on a suivi le mur de retenue de l'acropole le long de la pente nord de la colline; son comblement contenait une grande quantité de poterie Nabatéenne.

Une tour Nabatéenne se dressait entre l'église du sud et la forteresse Byzantine, on l'a dégagée jusqu'aux fondations; la forteresse fut dégagée de tous débris et en partie restaurée. Une construction, en son centre, date d'une époque antérieure et a été plus tard transformée en chapelle par l'adjonction d'une abside.

Quelques sondages ont été pratiqués également sur l'emplacement qui s'étend entre le camp romain et la forteresse byzantine. On a concentré le travail sur un dépotoir urbain, Nabatéen, et une maison

voisine. Les sondages ont fourni une énorme quantité de poterie Nabatéenne, peinte ou sans décor, que l'on peut dater du milieu du IIIe au milieu du Ier s. avant l'ère chrétienne.

A la limite nord de la ville Nabatéenne, on a découvert un atelier de potier : c'est la première installation Nabatéenne de cette sorte, trouvée jusqu'ici. L'atelier comprenait une fosse pour la préparation de l'argile (on y a trouvé quelques paniers d'argile épurée), la base en pierre du tour du potier, et une banquette de pierre pour le séchage de la poterie. Enfin il y avait le four lui-même; c'est une construction en pierres, à deux étages, de deux mètres de haut. On y a trouvé quelques fragments de vases non cuits. A l'intérieur et autour du four, on a trouvé de nombreux fragments de poterie Nabatéenne, bien datés par des monnaies, des lampes, et des estampilles sur de la terra sigillata d'importation. Cet atelier est entré en activité au milieu du Ier s. avant notre ère et produisit ses dernières pièces au début du IIe s. de notre ère. On a aussi trouvé là deux types inconnus de poterie glacée. On espère pouvoir à l'aide de ces trouvailles établir une chronologie de la poterie Nabatéenne.

Des sondages mineurs ont été pratiqués dans le camp romain (en collaboration avec le Lieut.-Col. M. Gihon). Les installations du camp sont conservées jusqu'au niveau du toit. Au témoignage de la poterie, ce camp ne peut être daté plus tard que le milieu du IIe s. de notre ère, et non jusqu'à la fin du IIIe s. comme on l'avait d'abord pensé.

Le quartier romain, qui s'étend au sud de la forteresse byzantine, a été construit, d'après la poterie trouvée là, au IIIe s. de notre ère, date confirmée par une inscription datée.

On a trouvé plus de quarante inscriptions grecques, la plupart dans les églises et la région de l'acropole. Quelques-unes sont datées. Elles se classent en deux catégories : un petit nombre du Nabatéen récent et d'époque romaine, et un grand nombre d'époque byzantine. De grande importance sont les inscriptions nabatéennes : on en a trouvé plus de vingt dans la région de l'acropole et dans les vallées proches de ʿAvdat. Quelques-unes des inscriptions traitent de la dédicace d'un סכרא dont la nature demeure obscure et pour lequel on n'a pu jusqu'ici trouver aucun parallèle à Pétra ni dans aucun autre site Nabatéen.

Il est à présent possible de reconstituer avec quelque certitude l'histoire de l'acropole de ʿAvdat. Au témoignage d'une séquence de poterie bien datée, la première installation Nabatéenne fut fondée sur l'acropole au début du IIIe s. avant l'ère chrétienne, et non au IIe s. comme on le pense communément. La période florissante de l'Éboda

Nabatéenne s'étend de la seconde moitié du Ier s. avant l'ère chrétienne jusqu'à sa destruction au début du IIe s. de cette ère, probablement en 106, lorsque l'empereur Trajan annexa le royaume Nabatéen et fonda la province d'Arabie. L'épaisse couche de cendres qui couvre les vestiges Nabatéens peu nombreux du quartier sud-ouest de l'acropole et qui s'étend sur certaines pièces du monastère montre clairement que la conquête de la Nabatène ne fut pas aussi pacifique qu'on le croyait.

Makmish

Communication du Prof. N. Avigad. — En octobre 1958, une expédition associant le Museum Haaretz de Tel Aviv et l'Université Hébraïque, a effectué, sous la direction du Prof. N. Avigad, des fouilles sur un site voisin de Herzliya-plage, au nord-est de Tell Makmish (coord. 1314-1744).

Les fouilles ont révélé les restes d'un sanctuaire, composé d'une salle principale et d'une petite annexe qui servait de trésor ou de saint des saints. On a trouvé différentes installations dans la cour : deux bassins ronds revêtus d'un enduit, l'un enfoncé dans le sol, l'autre bâti au-dessus du sol, un drain ouvert, et les restes d'une construction rectangulaire qui était, pense-t-on, un autel. Une base moulurée ronde, en basalte, qui ne fut pas trouvée *in situ*, peut avoir servi de base à un objet cultuel, car il n'y avait apparemment pas de colonnes dans ce bâtiment. Les assises inférieures du sanctuaire étaient en pierre, et les assises supérieures en briques séchées au soleil.

Outre plusieurs petits autels à encens en calcaire, des perles et d'autres petits objets, on a trouvé un grand nombre de figurines votives en argile et en calcaire. Les types les plus représentés sont des hommes assis à longue barbe, des femmes enceintes, des femmes portant un enfant dans leurs bras, et des femmes nues soutenant leur poitrine de leurs mains (ressemblant aux figurines d'Astarté). D'autres figurines votives en calcaire sont importées de Chypre et peuvent être assignées au style cypro-grec sub-archaïque du Ve s. avant l'ère chrétienne.

Les tessons ramassés dans les environs de Tell Makmish témoignent d'une occupation ininterrompue du site depuis le Cananéen Ancien jusqu'à la période Hellénistique. A la période Perse, le site fut apparemment occupé par des Phéniciens qui apportèrent avec eux leurs propres croyances et installèrent le sanctuaire que l'on vient de

fouiller, sur un petit monticule à environ 450 m au nord-est de leur ville. Les nouveaux occupants ont peut-être choisi cet endroit parce qu'une ancienne tradition cultuelle était attachée à ce site; c'est ce que suggèrent les niveaux d'occupation du x^e^ au viii^e^ s. avant J.-C. découverts sous le sanctuaire.

Pendant la période Hellénistique le sanctuaire fut complètement détruit et un lieu de culte en plein air fut érigé sur ses ruines. La poterie et des monnaies Ptolémaïques indiquent le ii^e^ s. avant J.-C. comme date finale de cette dernière installation. Après cette date le site ne fut plus occupé.

Beth She'arim

La septième campagne de fouilles s'est déroulée du 26 juillet au 14 septembre 1955 (1). Le nettoyage de la catacombe 18 a été achevé; on a découvert trois nouvelles catacombes.

Sur l'acropole on a dégagé la face d'un mur découvert en 1940 par le Prof. Mazar (Maisler). Épais de 65 cm, il a environ 40 m de long; ses extrémités tournent à angle droit vers le S.-E. Ce mur présente beaucoup d'analogies avec celui du grand bâtiment B découvert aussi en 1940 sur la partie N.-E. de la colline : les deux constructions doivent dater du second siècle de notre ère, la seconde période de construction à Beth She'arim. Les débris amassés devant la face sud de ce mur contenaient surtout des dalles de marbre brisées et des débris d'ornements géométriques en marbre, utilisés pense-t-on pour le revêtement intérieur du mur. Plutôt que d'une section du mur de la ville (comme l'avait pensé le premier fouilleur), il s'agit du mur extérieur d'un vaste édifice public s'étendant vers le S.-E. : c'est ce qu'a confirmé la campagne de 1956, sous la direction du Prof. Mazar, qui a trouvé à cet endroit une vaste basilique dont il sera reparlé plus loin.

La catacombe 19. Située entre les catacombes 12 et 14, on y accède par une petite cour et quelques marches taillées dans le roc. Les entrées des trois salles funéraires sont intactes, les portes tournaient encore sur leurs gonds. Le linteau de l'entrée ouest porte en haut-relief une tête humaine aux longs cheveux bouclés; à droite est gravé ΣΩΚΡΑΤΟΥΣ, et à gauche une petite *menorah* très grossière — sans doute gravée par une main inexperte, une fois le linteau en place.

(1) N. Avigad, *Excavations at Beth She'arim, 1955. Preliminary report*, dans *Israel Exploration Journal*, VII, 1957, pp. 73-92 et 239-255, planches 17-24. — N. Avigad, dans *Eretz Israel*, V, 1958, pp. 171-188 et planches 13-20 (en hébreu). Sur la précédente campagne, cf. *RB.*, 1957, pp. 246-247.

Un certain nombre d'inscriptions grecques ont été trouvées dans cette catacombe.

La catacombe 21 consiste en deux petites chambres funéraires du type à *kokhim* et ne contient aucun objet; elle peut être datée approximativement du premier ou du second siècle de notre ère.

La catacombe 20 constitue la principale découverte de cette campagne. Elle est remarquable par ses dimensions, le nombre de ses ailes et des chambres adjacentes. Son plan diffère du plan de toutes les autres catacombes de Beth She'arim; seule la catacombe 14 présente avec celle-ci des analogies dans la forme ainsi que dans les détails architecturaux. Très endommagée par des éboulements, la catacombe 20 a souffert aussi beaucoup du pillage. Cependant près de cent trente sarcophages de pierre ont été trouvés intacts ou presque intacts. Ils sont de dimensions inhabituelles, épais et fort lourds; les couvercles, du type à pignons et acroteria, sont bien fixés : les pillards n'en ont ouvert qu'un petit nombre, préférant en général percer le couvercle ou le côté. La plupart des sarcophages sont unis, sans ornementation; plusieurs cependant portent des reliefs. Les motifs, souvent empruntés à la vie animale (et il faut signaler une tête d'homme barbu), trouvent leur origine dans l'art funéraire romain des deux premiers siècles sous la forme qu'il avait prise en Palestine. L'un des sarcophages est décoré d'une *menorah*. La catacombe a contenu aussi une vingtaine de sarcophages en marbre; ils ont été exploités systématiquement comme carrière... mais il subsiste de très nombreux fragments dispersés dans tout l'hypogée. Ces sarcophages devaient être aussi grands que ceux en pierre et avaient le même type de couvercles. Les fragments de leurs sculptures indiquent des scènes de la mythologie grecque (Amazones, Éros, une Niké?).

Les sarcophages ont livré sept inscriptions en hébreu, et cinq autres, endommagées, ont été trouvées sur les murs. Notable est la fréquence des noms étrangers dans les familles de Rabbis enterrées à cet endroit : אטיון, ou la forme abrégée אטיו, apparaît trois fois; c'est un nom de femme, peut-être dérivé du grec ἀετός au sens de « aigle ». Plusieurs autres traits sont nouveaux dans l'épigraphie juive. Une inscription atteste la croyance en la résurrection : [ן עם הכשרים] עמידת ou peut-être [ן עם הצדיקים] עמידת. De même l'une des six inscriptions grecques; ΕΥΤΥΚΩΣ ΤΗ ΥΜΩΝ ΑΝΑΣΤΑΣΙ. Il s'agit d'un graffito incisé dans l'entrée, probablement par des visiteurs, à tous les défunts enterrés ici.

La huitième campagne de fouilles a commencé en juillet 1956 sous la direction du Prof. Mazar (1). Sur l'emplacement de la ville, on a dégagé entièrement le bâtiment découvert par N. Avigad lors de la précédente campagne. L'ensemble a 40 m sur 15 et se compose d'une cour pavée, avec plusieurs citernes (l'une d'elles voûtée), d'une antichambre et d'une basilique. Celle-ci est partagée en une nef et deux ailes par deux rangées de cinq piliers. A l'extrémité opposée à l'entrée, il y a un petit tribunal ou *bamah*. Le bâtiment est construit en moellons, pavé de mosaïques de couleur; les murs sont enduits et peints, et portent des plaques de marbre dont certaines ornées de reliefs. Dans les citernes de la cour, on a trouvé beaucoup de fragments de poterie, des vases en bronze et en fer, des centaines de monnaies, et un fragment inscrit. Il est possible que ce bâtiment soit un *Beth-din* (cour de justice rabbinique) de la période du Talmud : il date du second ou du début du IIIe s. On y accédait par une rue pavée, au-delà de laquelle se trouve un autre vaste édifice public; il y a une antichambre et une volée de marches conduisant à un seuil de 5,50 m de long. Sur la surface du rocher, on a trouvé un certain nombre de tessons datant de la monarchie israélite. Cette découverte permet de faire remonter l'origine de l'installation à Beth She'arim au VIIIe s. av. l'ère chrétienne, six siècles plus tôt qu'on ne le pensait jusqu'ici. La succession chronologique est assurée par de la poterie perse et hellénistique, des estampilles de jarres hellénistiques et des monnaies ptolémaïques.

Dans la nécropole, le travail s'est poursuivi à la catacombe 20. Le nombre des sarcophages atteint maintenant plus de 200. Dans ce secteur sont apparus les restes d'une route ou d'une rampe qui conduisait à la ville. On a trouvé aussi six nouvelles catacombes dont trois présentent un intérêt particulier. A la catacombe 24 sont annexés un mausolée carré et un bâtiment rond (peut-être une *tholos*); un vaste bassin, en liaison avec cet ensemble, a été dégagé en partie; au IVe s., il a servi de magasin pour des objets placés dans les tombes; on y a trouvé beaucoup de verrerie, de poterie, de lampes que leur type permet de dater, et sept pièces de monnaie constantiniennes. Dans la catacombe 25, on a trouvé plusieurs inscriptions en grec et trois en hébreu. L'entrée de la catacombe 26 est en basalte; il y a trois halls. La tombe a d'abord servi à la famille d'un certain Rabbi Juda de Susiane, et plus tard à une famille de Sidon. L'un des halls

(1) B. Mazar, *La huitième campagne de fouilles à Beth She'arim, 1956*, dans *Bulletin of the Israel Exploration Society*, 1957, pp. 153-164 et planches 1-8 (en hébreu); cf. *Israel Exploration Journal*, VI, 1956, pp. 261-262.

HATSOR. — Vue aérienne du chantier A (publiée avec l'autorisation de l'Israel Air Force). A droite, partie de Sabmoun, au-dessous de laquelle un palais du Récent Bronze, avec entrée à orthostates. Au centre, en bas, mur à casemates du niveau X, et au-dessus de lui un escalier monumental. Au centre, énorme construction du MB II. Juste à sa gauche, bâtiment à piliers d'Achab (niveau VIII), et au-dessus de lui des maisons du Bronze Ancien (1ère moitié du IIIe millénaire avant l'ère chrétienne). En haut, à gauche, une maison privée des niveaux VI-V (VIIIe s. av. l'ère chrét.).

HATSOR. — Le « Saint des Saints » du temple à orthostates (périodes Ia et Ib).

JAFFA. — Fouilles 1958; vue prise du nord. 1 : Face extérieure du mur de briques crues du CM II (stratum IX). 2 : Fondation du mur gauche de l'entrée à l'époque de Ramsès II (stratum V). 3 : Partie de la route pavée conduisant de la porte de la citadelle vers l'intérieur (stratum IV). 4 : Partie du mur sidonien (stratum II). 5 : Niveau du RC I (stratum VIII). 6 : Bâtiments ruinés de la période Croisée.

'AVDAT ('ABDEH). — Maison byzantine.

contient seize inscriptions, un autre plusieurs reliefs de chandeliers à sept branches (1).

A proximité, sur le site d'Alonim, on a fouillé une tombe. Elle se compose d'une entrée avec des marches, d'une cour très bien plâtrée, et de deux halls que l'on fermait en roulant une pierre; l'un des halls est détruit. La tombe contient des ossuaires, des cercueils, des ornementations murales, de la poterie. On peut dater la tombe du milieu du second siècle, donc plus tôt que la nécropole de Beth She'arim. Elle peut être en rapport avec le site voisin, Ardasqus, résidence de Rabbi Méir, qui a précédé Beth She'arim comme centre d'études.

La neuvième campagne de fouilles, en août 1958, était placée sous la direction de N. Avigad (2). On a nettoyé la pente au-dessus de la catacombe 20. Il y a là une plate-forme de 15 m sur 15, entourée de banquettes sur trois côtés. Cet emplacement, comme celui déjà découvert au-dessus de la catacombe 14, semble avoir servi de lieu de prières et de réunions en l'honneur des morts enterrés dans les caves au-dessous. A proximité, il y a un petit cimetière de surface; une des tombes a fourni un sarcophage en plomb, bien conservé, décoré de chandeliers à sept branches et d'autres objets rituels.

On a découvert dans la catacombe 20 de nouveaux ornements gravés sur les sarcophages, ainsi qu'un certain nombre d'épitaphes en hébreu; l'une d'elles mentionne Rabbi Hillel ben Levi « qui a fait ce tombeau ».

El-Bassa

Communication du Dr Baruch Lifshitz. — On a trouvé dans le village d'El-Bassa, près de la frontière du Liban, à l'est de la route Ptolémaïs-Tyr, une petite stèle funéraire de calcaire. Hauteur 27,5 cm, largeur 10, épaisseur 8. La partie supérieure de la stèle porte un ornement significatif : deux carrés ayant un disque au centre (Pl. XXII *b*). Sur la partie inférieure est gravée l'inscription suivante : Αὐγίας/ χρηστὸ[ς]/ καὶ ἄλυ/πος, ἔ/ζησαν/ ἔτ(η) π'. Ll. 5-6 : ἔζησαν pour ἔζησεν. L. 6 ἔτ(η) ou ἐτ(ῶν).

Le nom Αὐγίας n'était pas répandu : on connaît le nom mythologique Αὐγείας et le poète de la comédie moyenne Αὐγέας (3). On peut aussi rapprocher la forme Αὐγεί‹α› à Mycènes (4) et Αὐγαῖος

(1) Une inscription arabe trouvée sur le mur d'une catacombe a été publiée par U. Ben-Horin dans *BIES.*, 1957, pp. 165-168 (en hébreu) et dans *IEJ.*, VI, 1956, pp. 163-167. Elle contient un poème à la mémoire d'un mort, la signature et la date (900 ou 902 de notre ère).

(2) *IEJ.*, VIII, 1958, pp. 276-277; IX, 1959, pp. 205-220.

(3) Cf. F. Bechtel, *Die historischen Personennamen des Griechischen*, 89.

(4) *SEG*, XI, 311.

en Attique (1). Le nom féminin Αὔγη, et dans sa transcription latine *Auge*, est plus fréquent (2). On est amené à penser que la forme Αὐγίας n'est qu'une traduction du nom hébreu מאיר *Meïr*, car l'origine juive du défunt est attestée par l'ornement de la partie supérieure de la stèle.

Le symbole du carré ayant un disque au centre, qui renferme l'idée du ciel et de la terre, est figuré sur la porte de Kefar Yassif (au nord-est de Ptolémaïs) conservée au Musée du Louvre (3).

On retrouve le même symbole sur une lampe (Pl. XXII *c*) dont l'origine exacte n'est pas connue mais qui provient sans aucun doute de Palestine. La lampe porte aussi un symbole juif très répandu : la grappe de raisin (4).

On ne peut donc aucunement douter de l'origine juive de la stèle d'El-Bassa (5).

Nazareth

A l'occasion des travaux entrepris pour la restauration et la conservation des ruines des anciennes églises de l'Annonciation, il a été possible d'explorer le sous-sol de l'église byzantine (6).

Dans la nef sud, deux couches superposées de mosaïques sont apparues sous le pavement byzantin. La couche supérieure porte un entrelac géométrique, de plusieurs couleurs, tandis que la couche inférieure porte un dessin plus sobre, à écailles de poisson, avec une croix latine rouge, sur piédestal : cette mosaïque doit être antérieure à 427, date à laquelle Théodose II interdit de placer des croix dans les pavements. Pour préparer le lit sous la mosaïque, on a employé des pierres équarries qui portent encore l'enduit dont elles étaient revêtues lorsqu'elles faisaient partie d'un mur. Elles sont hautes de 22 cm, comme celles que l'on a retrouvées à leur place originale,

(1) *SEG*, III, 292.

(2) Cf. Preisigke, *Namenbuch*, s. v.; Bechtel, *op. l.*, 579; Dessau, *ILS*, 7597, 7676, 7877, 8419.

(3) Cf. L. Heuzey, *CRAI*, 1905, 344; R. Dussaud, *Les monuments palestiniens et judaïques*, 88 s. (n° 118); E. R. Goodenough, *Jewish Symbols in the Greco-Roman Period*, I, 85 s.; III, n. 44. Pour ce symbole dans l'art juif, cf. l'ouvrage de Goodenough, vol. III, Index, s. v. *lozenge*.

(4) *Ibid.*, s. v., *grapes*.

(5) La stèle et la lampe appartiennent à la collection de M. R. Jonas à Haïfa. Je dois à son amabilité la permission de les publier et d'utiliser les photos. Je l'en remercie vivement.

(6) P. B. Bagatti, *Nuove e importanti scoperte archeologiche a Nazaret.* Dans *La Terra Santa*, août-septembre 1959, pp. 220-222. Cf. déjà *RB.*, 1956, pp. 80-82. Dans la même revue de la Custodie de Terre Sainte (novembre 1959, pp. 292-293) le P. Bagatti explique comment les vestiges archéologiques seront conservés et mis en valeur dans le nouveau sanctuaire en voie de réalisation.

tout près de là, en 1955. On sait donc avec certitude qu'il y avait là, avant l'église byzantine, un édifice en pierres de taille, avec un enduit de plusieurs couleurs.

Sous la mosaïque byzantine de la nef centrale, on a trouvé dans la terre de nombreux fragments d'un enduit semblable à celui qu'on vient de mentionner. Les couleurs sont très vives, allant du rouge au bleu, du jaune au rose, avec des décors floraux et géométriques. L'ensemble des fragments retrouvés représente une superficie de 3 m² environ. Certains morceaux portent des graffiti, grecs et syriaques, très fragmentaires; il y en a une cinquantaine, dont quelques-uns superposés.

Encore sous la mosaïque a été découverte une vasque à degrés, avec un fort enduit, qui a servi à la fabrication du vin. La citerne déjà connue depuis longtemps qui se trouve à proximité est en rapport avec la vasque. Cela indique que cet emplacement traditionnel de la maison de la Vierge renfermait des installations agricoles dans ses dépendances. Celles-ci et les édifices adjacents ont cédé la place à l'église, construite pas plus tard que le début du v^e^ s. Il faudra étudier de près ces anciens vestiges, qui attestent une vénération du lieu antérieure à la construction de l'église et rapprochent la tradition de l'époque évangélique.

Khirbet Minyah

Communication d'Oleg Grabar. — Du 19 juillet au 10 août 1959 des recherches ont été effectuées sur le site omeyyade de *Kkirbet Minyah* au nom de l'University of Michigan et sous la direction technique de Jean Perrot. Le palais omeyyade du début du VIII^e^ s. qui s'y trouve a déjà été fouillé en grande partie au cours de plusieurs expéditions allemandes il y a plus de vingt ans. La partie occidentale du palais, cependant, avait à peine été touchée et le but des travaux a été de voir si une fouille systématique plus poussée serait souhaitable. Les résultats ont été encourageants. Quatre puits ont été creusés jusqu'au sol et une des pièces a été en partie dégagée. La fouille a permis de découvrir une nouvelle mosaïque omeyyade de grande qualité qui n'a pas encore été entièrement dégagée, car elle se trouve sous une voûte effondrée dont le relevé n'a pu être complété cette année. La fouille a aussi permis de poser d'une manière plus précise le problème de la chronologie du site et de modifier les plans publiés précédemment. Enfin, elle a montré l'existence de plusieurs niveaux superposés dont la céramique peut être identifiée, permettant ainsi

d'améliorer notre connaissance de la céramique palestinienne au Moyen Age.

Mont Carmel

Le P. Bellarmino Bagatti, OFM, a commencé le dégagement des ruines de l'ermitage de Saint-Brocard, dans le wadi es-Siâh, près de la « fontaine d'Élie » (1). L'église est de forme rectangulaire, allongée (23,30 sur 6,25-6,42 m), sans abside. On y distingue nettement deux périodes de construction. La plus ancienne (XII^e s.) comprend la partie ouest (où se trouve la porte principale) et un petit campanile en demi-cercle (3,04 de diamètre). L'allongement postérieur (XIII^e s.) à l'est comporte deux paliers; le plus à l'est est le presbyterium; contre son mur sud se trouve la vasque du *lavabo*, avec un petit canal qui traverse l'épaisseur du mur (l'épaisseur des murs de l'église ne dépasse pas 1,50 m); mais l'autel n'a pas été retrouvé et un four *tabun* d'époque musulmane occupe le centre du presbytère. Adossés aux murs, il y a quatre pilastres rectangulaires dans la partie ancienne et quatre pilastres à bandeaux dans la partie plus récente. Les murs sont conservés sur une hauteur de 1 à 3 m, et seule une fenêtre au nord a été préservée. Une seconde porte communique avec le campanile, et une autre porte au nord a été obturée lors de la construction du monastère. La céramique est abondante, en partie du XII^e, en majeure partie du XIII^e s. Le monastère lui-même n'a pas encore été fouillé; les quelques murs actuellement visibles ont 2 m d'épaisseur. On pense qu'il s'agit d'une construction fortifiée, édifiée d'après les textes en 1263 (2). L'écurie signalée par les pèlerins est située sur le flanc nord de la vallée. A l'ouest du couvent, à gauche du wadi, se trouve un four du type circulaire habituel. Quelques-unes des grottes ont été fouillées. Devant l'église se trouvaient deux sépultures, d'un homme et d'une femme; ce sont des tombes à fosse grossièrement taillées dans le roc, et dont la date (peut-être postérieure au monastère) est difficile à déterminer.

La petite source au sud-est de l'église *('Ain umm el-farag)* est une fissure au fond d'une petite chambre taillée dans le roc. La petite vasque construite devant la source ne paraît pas très ancienne (un témoignage du XVIII^e s. n'en fait pas mention). La fontaine d'Élie

(1) B. Bagatti, *Nota storico-archeologica sul monastero di S. Brocardo in seguito ai lavori praticati nel 1958*, dans *Acta Ordinis Carmelitarum Decalceatorum*, III, 1958, fascicule 10, pp. 278-288. La publication comporte un relevé des fouilles et six photographies.

(2) Le P. B. fait précéder sa présentation des résultats archéologiques d'un relevé des textes concernant S. Brocard, depuis 1209.

est actuellement enfermée dans une petite construction faite de matériaux anciens et l'eau est recueillie un peu plus bas dans un réservoir moderne. L'eau est abondante et pérenne.

Le P. B. estime que les résultats des fouilles concordent bien avec les documents anciens. L'endroit se prêtait assez à un ermitage, bien pourvu d'eau et de grottes, et suffisamment difficile d'accès pour sauvegarder la solitude. La construction la plus ancienne est représentée par la partie occidentale de l'église, avec le campanile. Le site ne se prêtait guère par contre à la construction d'un monastère, vu la déclivité du terrain. Mais cette construction s'imposa toutefois pour des raisons de sécurité, et l'on peut retenir la date de 1263. Le P. B. remarque enfin que ce type d'église simple, allongée, sans abside, a dû être pris comme modèle des constructions des Carmes : on le retrouve à Limassol, en Chypre, dans le couvent construit au XIV^e^ s.

***

Les Rapports qui suivent nous ont été aimablement communiqués par le Département des Antiquités d'Israël. Chacun d'eux est placé sous le nom de l'archéologue qui a bien voulu le rédiger à notre intention.

Tell ʿEly (Kh. Sheikh ʿAli)

Communication de M. M. Prausnitz. — Une quatrième saison de fouilles a été menée à Tell ʿEly au printemps de 1959 (1). Des sondages ont montré que le site s'étend sur une surface d'environ 1 km². Les niveaux d'occupation atteignent une profondeur de 4 m, avec au-dessous une couche de dépôt fluvial argileux. On a pu distinguer cinq couches archéologiques. Au-dessus de la couche argileuse il y avait des restes de constructions rondes et quelques fondations rectilignes, associés à une industrie lithique apparentée au Tahounien ancien (Pl. XXIII *a*). Le second stratum ne fut examiné que sur une petite étendue. On y découvrit les murs d'une maison longue, sous le sol de laquelle il y avait des corps enterrés en position contractée, et sans tête. On propose de dater ce stratum du Néolithique pré-poterie. Des vases en pierre, qui apparemment appartiennent au stratum antérieur et indiquent une communauté vivant de la cueillette et de la chasse, sont maintenant réemployés comme matériaux de cons-

(1) Pour la campagne précédente, voir *RB.*, 1958, p. 414.

truction. L'apparition des meules et des pilons usuels suggère les débuts de l'agriculture. Le troisième stratum fut exploré sur une étendue considérable. Il a fourni des tessons apparentés à ceux de Jéricho au sud et à ceux de sites néolithiques du nord, comme par exemple Byblos. Les deux strata supérieurs ont déjà été décrits. Ils appartiennent l'un à la période de transition entre le Néolithique et le Chalcolithique, l'autre au Chalcolithique.

Kabri

Communication de M. M. Prausnitz. — A l'été de 1956, des membres du Kibboutz Kabri trouvaient un groupe de vases en pierre sur la pente en terrasse, au nord et au-dessus de 'Ain Fawwara, l'une des quatre grandes sources locales. Il y avait, avec un noyau d'obsidienne (1), une figure gravée dans l'os, des perles (parmi lesquelles des perles de grenat et de malachite), un certain nombre de vases en pierre de types jusqu'alors inconnus. Un an plus tard, sur la partie supérieure de la même pente, on découvrait un second groupe d'objets, eux aussi exceptionnels. Le site où les premières trouvailles furent faites a été fouillé par M. M. Prausnitz en août 1958. Le Prof. R. Stigler, de Brandeis University, et deux de ses étudiants, se joignirent aux fouilles du Département des Antiquités.

On a pu distinguer quatre niveaux dans la coupe stratigraphique. Les trois niveaux les plus bas vont du Néolithique à poterie au Chalcolithique Récent, tandis que le niveau supérieur, composite, contient des tessons d'époque arabe ancienne et moderne et des tessons byzantins. A l'exception d'une trouvaille isolée, du Cananéen Moyen-Récent, il n'y a pas de vestiges archéologiques postérieurs au Chalcolithique.

On a trouvé une tombe intacte, avec une pointe de lance en silex, et un vase en pierre analogue à certains de ceux trouvés précédemment. La tombe s'enfonce dans le niveau 2, mais près de la surface. Elle était construite de deux rangées de pierres parallèles, entre lesquelles le corps était déposé les jambes repliées. Une masse d'arme piriforme, des silex, une anse horizontale, quelques bords et bases, indiquent une date proto-dynastique, ou du Chalcolithique Récent de Palestine, pour le niveau 2. Puisqu'il n'y a pas de vestiges archéologiques postérieurs dans les environs, on peut raisonnablement présumer que la tombe est probablement contemporaine du niveau 2. En raison de l'analogie entre le vase en pierre trouvé dans la tombe

(1) Cf. *Eretz Israel*, V, 1958, pp. 35-37.

et certains des vases du groupe découvert avant les fouilles, on adoptera une date au Chalcolithique Récent pour le groupe tout entier.

Dans le niveau 3, le long de murs rectilignes de maisons, on a découvert au moins deux sépultures, également avec de la poterie Chalcolithique. On a trouvé un certain nombre de haches, d'un type approximativement ghassoulien; mais tout autre élément de type ghassoulien fait ici défaut.

Dans le niveau 4 apparurent des constructions circulaires, faites de dalles de pierre dressées (Pl. XXIII *b*). A côté et sous l'une des constructions circulaires, on trouva un squelette en position contractée. Un pot était coincé entre deux dalles dressées. On a trouvé des têtes de flèche folliformes finement retouchées, des pointes de lance, des haches plates et polies, et de longs couteaux dentelés, ainsi que trois haches votives en pierre polie d'importation (Syrienne?). Sur la base de cet outillage, on propose de dater ce niveau du Néolithique à poterie.

Tell Gath

Communication de M. S. Yeivin. — Deux nouvelles campagnes de fouilles (1) ont été menées en 1958 et 1959 à Tell Sheikh Ahmed el-ʿAreiny (Tell « Gath ») sous la direction de M. S. Yeivin, assisté de M. S. Levy et d'un personnel d'archéologues et de techniciens. En 1959, sur l'initiative des Prof. S. Moscati et M. Pallottino, le *Centro per le antichità e la storia dell' arte del vicino oriente* de l'Istituto per l'Oriente de Rome s'associa à l'entreprise du Département des Antiquités. L'Institut envoya également d'Italie deux jeunes archéologues qui prirent part aux fouilles.

Le travail fut centré principalement sur deux endroits : les secteurs A-G dans la partie nord-ouest du tertre élevé (Pl. XXIV *a*), et le secteur D dans la partie sud-ouest de la haute terrasse qui entoure l'acropole. En 1958, dans les secteurs A-G, on étudia les relations entre le système supérieur de fortification et les restes de la ville. La large ouverture pratiquée dans une des casemates du rempart, apparemment à dater des x^{e}-ix^{e} s. avant notre ère, représente très probablement la porte de la ville à cette période. Il y avait à l'intérieur une grande place ouverte. Plus tard tout cet espace fut recouvert, jusqu'à une hauteur de 1,50 m environ, d'un remplissage de terre (apportée probablement du pied de la hauteur, car elle contient des tessons du Cananéen Ancien, du Cananéen Récent et de l'Israélite Ancien).

(1) Pour les précédentes campagnes, voir *RB.*, 1958, pp. 417-418.

Au-dessus, on pouvait distinguer les restes d'une mince couche de débris calcinés. Par-dessus, une large tour carrée fut construite (probablement au VIII^e s.), et sur les ruines de cette tour a existé probablement un système de fortifications encore plus récent, que les eaux de pluie ont complètement désagrégé et entraîné au bas de la pente du tell, pendant l'abandon du site, entre 586 et quelque temps après le retour de l'exil de Babylone.

En 1959 on a continué le travail plus à l'est dans la ville proprement dite. Une ruelle droite menait de la place près de la porte à l'intérieur de la ville. Au nord de cette ruelle se dressait un vaste bâtiment dont les traits essentiels demeurèrent les mêmes à travers presque tous les strata fouillés, bien que son plan ait subi un certain nombre de changements.

Il est dès lors possible de donner un aperçu préliminaire de la stratification jusqu'à la profondeur atteinte :

Stratum I		Hellénistique (?)	entièrement détruits par un cimetière d'époque arabe ancienne.
—	II-III	Israélite Récent (Perse)	
—	IV-VI	Très détruit par des silos d'époque israélite récente.	VII^e-VI^e siècles avant J.-C., Moyen Israélite II.
—	VII	Vaste construction du type « à quatre unités ».	VII^e siècle avant J.-C., Moyen Israélite II.
—	VIII	Seulement quelques vestiges	
—	IX	Vaste construction du type à « cour centrale ».	Fin du VIII^e — début du VII^e siècle, Moyen Israélite II.
—	X	Seulement quelques vestiges.	
—	XI-XII	Vaste construction du type à « cour centrale », avec des changements de plan et de dimensions, contemporaine de la tour carrée.	VIII^e siècle, Israélite Moyen I-II.
—	XIII	Épais comblement.	
—	XIV	Système supérieur de fortifications à casemates.	X^e (?)-IX^e siècles, Israélite Moyen I.
—	XV	Fortifications à casemates sur une ligne un peu différente, au-dessous de XIV.	X^e siècle (?)

Au-dessous du stratum XV, on peut voir deux, peut-être trois autres systèmes de fortifications. Le plus bas (qui comporte une large porte de ville) est construit en briques cuites et est probablement pré-Israélite.

Parmi les nombreuses trouvailles (poterie principalement) deux méritent une attention particulière : la tête d'une figurine de femme, en terre cuite, et une large jarre à deux anses portant sur l'épaule une inscription incisée : ליחזיא (hypocoristique de יחזיאל?). Toutes deux furent trouvées dans le grand bâtiment du stratum IX.

Sur le secteur D, où l'occupation cessa vers 2500 avant notre ère (Cananéen Ancien II), on a creusé en 1958 une fosse de sondage dans l'angle sud-est de la surface fouillée, en vue d'obtenir une stratification complète des restes qui recouvrent la terrasse et de s'assurer de la date à laquelle cette installation a été fondée. On avait atteint le stratum XI depuis le sommet (ici le stratum I date du Cananéen Ancien II) lorsque la campagne prit fin. En 1959 on découvrit encore un nouveau stratum (XII) qui reposait sur le sol vierge. Dans ce stratum on a trouvé un « fond de cabane » rond, peu profond (le fond du puits de sondage était nécessairement d'une dimension très réduite), que l'on considère comme le stratum XIII. Dans la poterie trouvée jusqu'ici dans le stratum le plus bas, rien n'est antérieur au Chalcolithique Moyen.

Le Prof. M. Avnimelech, de l'Université Hébraïque, pensait que le sol vierge au fond de la fosse de sondage avait une origine marécageuse. La topographie de la région à l'est du tertre suggère que, à un certain moment dans le passé, il y eut là un marais. Cela pourrait non seulement expliquer l'approvisionnement en eau des premières installations (il n'y a aucune source dans les environs), mais aussi la trouvaille d'un fémur d'hippopotame (1957) et celle d'un squelette presque complet de cheval sauvage (?), au fond d'une fosse remplie de cendres, dans le stratum IV (1959).

Sous les restes d'une installation cultuelle (?) du stratum III, on a trouvé dans le stratum IV une grande cour avec une installation pour l'extraction de l'huile d'olive, y compris une grande cuve en poterie à deux petites anses horizontales. L'extension de la surface de fouille au nord-est a révélé l'angle d'un vaste bâtiment : érigé d'abord au stratum VIII, utilisé et en partie reconstruit aussi aux strata VII-VI, il a des murs épais en briques crues, dont les assises rectilignes s'élèvent encore par endroit à une hauteur de 3 m. En 1959 l'extension de la fouille plus au nord révéla la continuation de ce grand bâtiment public de contour circulaire. On espère étendre

la fouille durant la prochaine campagne, pour vérifier les contours de cette construction circulaire. Dans le stratum VI, sa partie nord-ouest fut reconstruite de façon à englober dans le contour circulaire un long hall à trois rangs parallèles de piédestaux carrés en briques crues, chacun surmonté d'un grand galet de pierre rond et aplati : cela servait sans aucun doute de base à des colonnes de bois. Des parties de ce bâtiment furent reconstruites et réutilisées encore aux strata V-IV, toujours avec le mur extérieur circulaire.

La poterie des trois strates supérieurs en D est indubitablement du Cananéen Ancien (CA I-II). Les strates V-IV semblent appartenir à une période de transition entre le Chalcolithique récent et le Cananéen Ancien. On a trouvé là une poterie particulière, couverte d'un engobe blanc poli et brillant, parfois décorée d'incisions géométriques. Il y avait aussi quelques hauts vases cylindriques rappelant la poterie égyptienne du prédynastique final et du proto-dynastique, qui n'est pas certainement d'origine égyptienne. Un tesson de poterie rouge extrêmement lustrée portait incisé le signe égyptien *śrḫ*, dans le compartiment supérieur duquel apparaît un signe hiéroglyphique particulier qui ne ressemble à aucun hiéroglyphe égyptien connu. Il est encore prématuré de dire s'il s'agit d'un hiéroglyphe égyptien maladroitement exécuté ou de la tentative d'un potentat local pour imiter les monarques égyptiens. En tout cas, ces correspondances dans les trouvailles montrent que les strates V-IV sont contemporains des périodes de la fin du Gerzéen et du début du Proto-dynastique d'Égypte, ce qui confirme l'opinion déjà acquise pendant les premières campagnes que toutes les couches situées en dessous sont Chalcolithiques. Mais ces couches présentent une culture Chalcolithique entièrement nouvelle, qui n'a que de légers rapports avec le Ghassoulien et les restes de Béershéba.

De petites tranchées de sondage, à d'autres endroits de la haute terrasse et sur le bord de la terrasse inférieure, ont confirmé que l'occupation des terrasses a cessé à l'époque du Cananéen Ancien II; peut-être est-ce une conséquence de l'assèchement du marais (?), car aucun signe de destruction violente ne peut se voir dans le stratum I, en contraste très marqué avec certains des autres strates, en particulier le stratum IV, dans lequel la conflagration a connu une très grande extension.

Azor

Communication du Dr M. Dothan. — Le Département des Antiquités a exécuté des sondages sur trois secteurs à Azor (Yazur) sur la grand'route Tel-Aviv-Jérusalem. Ces fouilles se déroulèrent en mai 1958 et furent dirigées par le Dr M. Dothan.

Secteur B. — Les restes d'un établissement Chalcolithique ont été trouvés dans la carrière située près de la grotte funéraire contenant des ossuaires, fouillée par M. Perrot (cf. *supra*, pp. 255-257). Les trouvailles faites dans le niveau inférieur de cette installation montrent des rapports évidents avec la grotte aux ossuaires. Au niveau supérieur, on a trouvé les fondations en pierre d'une maison absidale, avec des objets du Chalcolithique récent.

Secteur C. — On y a fouillé une grotte funéraire. Elle a été utilisée pour la première fois pendant la période Hyksos, au témoignage de la poterie de cette période trouvée dans une fosse peu profonde pratiquée dans le sol. La grotte fut nettoyée pendant le Cananéen Récent et, depuis lors jusqu'à la période Philistine, fut utilisée pour la sépulture d'hommes et d'animaux (principalement chevaux et ânes). Dans le stratum inférieur on a trouvé avec des squelettes de chevaux vingt et un scarabées (Hyksos et du Nouvel Empire). On a trouvé aussi quelques sépultures humaines; peut-être peut-on suggérer que les chevaux étaient ensevelis avec leurs maîtres. On a trouvé peu de poterie. (Des sépultures de chevaux et d'ânes, de la même période, ont été trouvées par Petrie à Tell el-'Ajjul). Une sépulture Philistine, elle aussi accompagnée de celle d'un animal, a été trouvée dans le niveau supérieur de la grotte.

Secteur D. — C'est ici une surface d'environ 30 m² qui a été fouillée. Sous quelques tombes médiévales (VIII^e^-XV^e^ s. de l'ère chrétienne) et à 1,50 m environ sous la surface, on a trouvé des sépultures anciennes, endommagées par les plus récentes. On a dégagé environ trente tombes, datant du début du XII^e^ au milieu du X^e^ s. av. l'ère chrétienne (Pl. XXIV *b*). La méthode d'ensevelissement se maintient presque inchangée : les corps étaient étendus sur le dos, habituellement orientés est-ouest, les bras allongés près du corps et la tête légèrement surélevée. Le mobilier funéraire consistait habituellement en poterie, objets de métal et de pierre, et quelques bijoux, généralement trouvés près de la tête ou de la main droite.

La poterie la plus ancienne à cet endroit est Philistine, apparentée à celle des strates XII-XI du site voisin de Tell Qasile. Les sépultures les plus récentes (fin du XI^e^ et X^e^ s. avant l'ère chrétienne) contiennent

de la poterie Cypro-phénicienne (cruchettes « white-painted », céramique « black on red » et bichrome I) en même temps que de la poterie locale. On a trouvé aussi cinq scarabées de la XIX^{e} dynastie, et trois sceaux de forme conique portant des animaux gravés, ressemblant à ceux trouvés à Megiddo VII-V, Tell Abu Hawam et Encomi. Cet ensemble d'objets, y compris la céramique Cypro-Phénicienne, atteste un commerce florissant à la période de la Monarchie Unitaire. Le village en relation avec le cimetière cesse d'exister à la fin du x^{e} s. Pendant sa campagne en Palestine, vers 925, Shishak alla de Gaza à Gézer; Qasile IX et Tell Jerishe ont été détruits à cette même époque, et peut-être aussi Azor.

Les fouilles montrent que Azor, déjà occupé au Chalcolithique et au Cananéen Ancien, a été également prospère au Cananéen Moyen et pendant l'Israélite Ancien. Les seules mentions de Azor dans les sources anciennes sont celle de *Josué*, XIX, 45 où Azor est nommée comme cité de Dan à la place de Yehud, d'après les LXX, et celle d'une inscription de Sennachérib où Azor est une ville de Zidqa, roi d'Ascalon. On voit à présent que le site était occupé également aux époques de la conquête israélite et de la Monarchie Unitaire.

Tell Mor (Khaidar)

Communication du Dr M. Dothan. — Tell Mor (coord. 1175-1370) est situé à environ 1 km du rivage sur la rive nord du Naḥal Lachish (Wadi Sukreir), s'élève d'environ 18 m au-dessus du territoire environnant, et couvre une superficie d'environ 6 dunams (6.000 m^{2}). Une première campagne de fouilles a été menée sur ce site en septembre-octobre 1959 par le Dr M. Dothan.

Outre une tranchée de sondage, les fouilles se sont étendues sur une surface d'à peu près 200 m^{2}, sur le sommet du tell. On a découvert douze strates d'occupation : onze d'entre eux s'étagent entre la dernière partie du Cananéen Moyen et la fin du VIII^{e} s. avant l'ère chrétienne, et le stratum I (sur la pente du tell seulement) date de la période hellénistique. Les strates XII-VIII n'ont été fouillés que dans la tranchée d'essai. Le travail était rendu particulièrement difficile sur le site du fait que les murs de briques crues effondrés étaient pratiquement indiscernables de la terre. Toutefois les fouilleurs ont été aidés, pour dater les sols des différents strates, par les couches horizontales de destruction.

Il ne reste presque rien du stratum supérieur sur le tell (II), hormis deux murs parallèles. Ceux-ci appartiennent probablement à une for-

teresse qui occupait le tell aux IX-VIII[e] s. avant l'ère chrétienne. Peut-être peut-on suggérer que cette forteresse fut construite par le roi Ozias de Juda qui « restaura des villes dans la région d'Ashdod et chez les Philistins » (*II Chron.*, XXVI, 6) et qu'elle fut détruite par Sargon II durant sa campagne contre la Philistie. Le stratum III fut détruit à la fin du X[e] siècle, probablement pendant la campagne de Shishak vers 925.

Dans les strates IV-VI (XII[e]-XI[e] s.) un vaste bâtiment constituait le noyau des installations. Seul un angle en fut découvert pendant cette saison. Ses murs solides en briques crues indiquent qu'il s'agit d'une forteresse ou d'un édifice public.

Le stratum VII marque la transition entre le Cananéen Récent et la première période Israélite. Une couche de débris calcinés épaisse de 1,50 m témoigne d'une destruction totale et systématique que les tessons datent du XIII[e] s.

Les strates VIII-X appartiennent au Cananéen Récent II (XIV[e]-XIII[e] s.). Dans le stratum IX, le mur d'un vaste bâtiment a été dégagé sur une longueur de 10 m. On a trouvé là beaucoup de jarres et on pense qu'il s'agit du principal magasin ou forteresse de la cité.

Au niveau XI (Cananéen Récent I) on a découvert une partie d'un sol qui appartient probablement à un temple ou à un haut lieu. Au centre de ce sol on a trouvé des cornes de *dama mesopotamica*, entourées de petits vases d'offrande en poterie, lampes, calices, etc. La trouvaille la plus intéressante est celle d'une lampe à sept becs de mèche, modèle inconnu jusqu'ici pour cette période, à l'exception d'une lampe semblable et encore plus ancienne (Cananéen Moyen II) trouvée il y a quelques années sur le haut lieu cananéen de Nahariya. Les tessons trouvés sur le sol vierge datent de la fin du XVII[e] et du début du XVIII[e] s., la plus ancienne occupation du site (stratum XII).

L'occupation du tell ne prit pas fin avec la période israélite. Sur les pentes du tell on a trouvé des bassins revêtus d'un enduit et un puits profond contenant de très nombreux vases hellénistiques. Sous la poterie il y avait des milliers de coquilles de *murex*, utilisé dans l'antiquité pour la production de teinture de pourpre. L'ensemble de cette installation a servi probablement d'atelier de teinturerie. Des jarres rhodiennes à anses estampillées, trouvées là, s'étagent entre la fin du IV[e] et le milieu du II[e] s.

De nombreux vases d'importation indiquent des relations étroites entre ce site, la côte Phénicienne et Chypre. A ce point de vue, une tombe du Cananéen Récent, dégagée sur les pentes du tell, présente un intérêt particulier. La méthode d'ensevelissement, aussi bien que

la poterie trouvée dans la tombe, sont étrangères. Le corps était recouvert par deux grandes dalles de pierre appuyées l'une contre l'autre de façon à former un pignon.

Les résultats de cette première campagne de fouilles confirment l'hypothèse selon laquelle Tell Mor a été un port intérieur sur le Naḥal Lachish. Les eaux de la rivière étaient autrefois plus profondes et le débouché vers la mer n'était pas embarrassé par les dunes de sable qui le couvrent à présent. Comme d'autres villes d'estuaire sur la côte d'Israël, Tell Mor desservait son arrière-pays, à savoir Ashdod et ses cités-filles. Depuis le VIII^e s. avant notre ère, le port d'Ashdod fut transferré plus au sud, à Ashdod-Yam (Minet el-Isdud).

Akhziv

Communication de M. M. Prausnitz. — En conséquence du développement de la région d'Akhziv, le Département des Antiquités a entrepris de fouiller la périphérie sud-est du cimetière situé au sud du village de ez-Zib. Les fouilles ont été exécutées à l'automne 1958 par M. M. Prausnitz. Précédemment, le cimetière avait déjà été en partie fouillé par le Dr I. Ben-Dor et M. N. Makhouly pour le compte du Département des Antiquités du Mandat.

On a dégagé quelque quarante sépultures qui appartiennent principalement à trois groupes. Le premier est caractérisé par de la poterie Israélite et Phénicienne de la fin du X^e et du commencement du IX^e s. Les sépultures ne portent aucune trace de feu et sont généralement rangées autour d'un lieu de culte assez fruste. Le second groupe se compose de sépultures individuelles accompagnées de grandes urnes en poterie, contenant des ossements humains déformés et calcinés (Pl. XXV *a*). De la poterie de Samarie et de la poterie Chypriote « white-painted » II accompagnent parfois ces sépultures. Les tombes monumentales dégagées par les précédents fouilleurs appartiennent à ce type de sépulture, mais sont plus récentes. Le troisième groupe pourrait être daté de la période Perse; il est caractérisé par des fosses profondes dans lesquelles étaient déposés le mort et les offrandes. Elles contiennent des perles, des vases en verre et des figurines, ainsi que de la poterie Perse caractéristique.

Une tombe, qui peut être légèrement plus récente, contenait une jolie figurine représentant une femme enceinte (Pl. XXV *b*).

Ramat Raḥel

Communication du Dr Y. Aharoni. — Une seconde campagne de fouilles a été menée à Ramat Raḥel par une expédition associant le

Département des Antiquités, l'Université Hébraïque et l'Israel Exploration Society, sous la direction du Dr Y. Aharoni.

Lors de la première campagne (1) on avait trouvé les restes de trois périodes : Monarchie judéenne, période du second Temple et époque Byzantine. Pendant cette nouvelle campagne, on a fouillé un espace considérable au centre du tell, et l'on a retrouvé des vestiges des trois mêmes périodes.

a) Touchant l'église byzantine découverte en 1954, on a dégagé deux grandes salles dont le toit était originellement supporté par des arches, et qui faisaient probablement partie du monastère. Il est désormais clair qu'à cette période ne s'élevaient là que l'église et le monastère, le reste du site demeurant inoccupé.

b) On a trouvé un certain nombre d'installations de l'époque du second Temple.

c) En 1954, on avait découvert à l'extrémité sud de la citadelle une partie d'un mur à casemates datant de la monarchie judéenne. A proximité on avait trouvé deux chapiteaux proto-éoliens. Cette année-ci, on a dégagé une partie du mur nord bien conservé de la citadelle et on a découvert une poterne secrète souterraine, d'une espèce jusqu'ici inconnue dans ce pays (Pl. XXVI). A l'extérieur la petite sortie de la poterne est presque au ras du sol, tandis qu'à l'intérieur du mur le passage est assez haut pour qu'on puisse marcher debout. Il est couvert de lourds blocs de pierre posés en travers du passage dans le sens de la largeur et légèrement taillés à l'intérieur pour former une arche.

Entre les sections nord et sud du mur à casemates, les fouilleurs ont rencontré partout une cour pavée avec du calcaire pilé et aplani. Une partie considérable de la citadelle, qui couvre une surface d'environ 4 dunam (4.000 m²), semble ainsi s'être composée d'une cour très étendue. Jusqu'ici les fouilleurs n'ont découvert qu'un petit nombre des murs des bâtiments qui doivent s'être dressés là. On a trouvé cette année deux nouveaux fragments de chapiteaux proto-éoliens.

Le groupe de trouvailles le plus intéressant de cette campagne consiste en une centaine d'impressions de sceaux, en hébreu, sur des anses de jarres : certaines datent de la monarchie judéenne, les autres de la période postexilique. Un certain nombre d'impressions de sceaux de la monarchie judéenne portent des noms de particuliers. Une trentaine sont du type *lamelekh*. Particulièrement intéressante

(1) Cf. *RB.*, 1956, pp. 93-95.

est celle qui porte *lnr' šbn'* sur la même anse que l'estampille *lamelekh Hebron*, avec un symbole à deux ailes. C'est la première fois que l'on trouve sur une même anse l'estampille *lamelekh* avec celle d'un particulier. On a trouvé aussi un ostracon hébreu portant les deux noms *'ḥyhw |ḥsdyhw*.

Parmi les anses de jarres estampillées post-exiliques il y a un groupe d'une trentaine d'estampilles *Yehud* de divers types, quelques-unes avec *yhwd* plene scriptum. Les plus importantes sont quatre estampilles d'un type complètement nouveau, portant l'inscription *yhwd pḥw'*, probablement l'araméen *Yehud Paḥwa*, donnant le nom de la province Perse Yehud en même temps que le titre Peḥa (gouverneur). En outre, l'estampille porte un symbole semblable à celui qu'on trouve sur des poids couramment assignés à la même période. L'une des impressions de sceau se lit : *Yhwd yhw'zr pḥw'* (Yehud Yehoazar Paḥwa), c'est-à-dire « Juda, Yehoazar le gouverneur ».

Le travail de cette année a confirmé les conclusions de la campagne précédente. La citadelle de Ramat Raḥel a été construite pour la première fois vers le VIII^e^ s. par l'un des rois de Juda. Autour de la citadelle s'est développée une installation qui devint fort importante à l'époque du second Temple et fut détruite à l'époque où ce Temple fut détruit. Cependant quelques tuiles portant l'estampille de la dixième légion romaine montrent que cette légion, qui stationna dans Jérusalem et son district, avait un poste ici.

A la période byzantine, on construisit sur le site l'église et le monastère. On pense qu'il s'agit de l'église du Kathisma, mentionnée par les premiers Pères de l'Église comme se trouvant sur le chemin de Bethléem.

Il n'y a pas d'indices précis pour l'identification du site le plus ancien, mais les périodes archéologiques conviennent bien à l'identification proposée avec la biblique Beth Hakerem.

Beth She'an

Communication de M. N. Zori. — A la suite de l'installation de tuyaux de drainage, un monastère byzantin a été découvert à Beth She'an. Il a été fouillé par M. N. Zori pendant deux campagnes, au printemps et à l'automne 1959.

Le monastère se compose d'un complexe de dix pièces, dont certains murs s'élèvent encore à une hauteur de 1,70 m. Quatre des pièces sont pavées de mosaïques. Le pavement de la pièce n. 6 est particulièrement intéressant. Il est décoré de 41 oiseaux composés de tessères de verre

a — (Avdat (Abdeh). — Église du sud.

b. — El Bassa. Stèle funéraire.

c. — Lampe juive

a. — TELL ESY. — Fondations de pierre d'une maison dans le niveau Tahounien.

b. — KARAI. — Maison néolithique circulaire, construite de pierres dressées.

a. — TELL GATH. — Maison à quatre compartiments dans le secteur A

b. — AZOR. — Tombe de la première période Israélite.

a. — AKHZIV. — Urne contenant des ossements humains calcinés et des ornements, trouvée avec une sépulture, elle est couverte d'un bol et scellée avec de l'argile.

b. — AKHZIV. — Figurine representant une femme enceinte.

Ramat Rahel. — Mur à casemates israélite, avec une poterne vue de l'extérieur.

a. — ROGLIT. — Mosaïque de l'aile sud de l'église; dans le centre du rhombe, exactement au-dessus de l'arbre, se trouve un petit alpha grec.

b. — BETH SHE'AN. — Stylobate et colonnes d'un monastère.

de cinq couleurs, à l'intérieur de carrés formés de lignes noires et rouges sur un fond blanc. Près de l'entrée nord, se trouve l'inscription +ЄIPHNHHЄICOΔOCCYKHЄΞOΔOS. Sur les côtés nord et ouest de la pièce 5 se trouvent des stylobates bien construits, supportant quatre colonnes sur le côté ouest et deux au nord. Le sol est en mosaïque blanche, avec un cercle noir et blanc au centre et un panneau géométrique dans un angle (Pl. XXVII *b*).

Un certain nombre de jolis objets en bronze ont été ramassés dans les pièces : supports de lampe, chandeliers, chaînes, cloches, bols, une table à pieds de lions et décorée de têtes d'Athéna. On a trouvé aussi beaucoup de fragments de marbre ornementé, probablement des plaques de cancel brisées. Un amas de monnaies (Anastase, Justinien I, Justin II) montre que le monastère demeura en activité depuis à peu près le milieu du v^e^ s. jusqu'à la fin du vi^e^ s. de l'ère chrétienne.

Sous les fondations de la pièce n. 2, on a trouvé une jarre du Cananéen Moyen II. Aux x^e^-xiii^e^ s. de l'ère chrétienne, des maisons d'habitation furent construites sur les ruines du monastère.

A environ 200 m à l'ouest du rempart byzantin de Beth She'an, en aménageant le sol pour planter des arbres, on a trouvé les restes d'une villa. Deux pièces et une partie d'une troisième ont été dégagées ainsi qu'un petit bain attenant, comprenant un hypocauste. Une des pièces était pavée de mosaïques de couleur. Les tessons et les lampes, ainsi que des monnaies d'Hadrien, d'Élagabale et de Valérien, datent cette villa du iii^e^ s. de l'ère chrétienne.

Roglit

Communication de Miss V. Zvilichovsky. — Lorsque, récemment, Roglit fut fondé, sur le tell Jurfeh (coord. 1504-1203), dans la région d'Adullam, on découvrit une ancienne église. Elle fut fouillée à l'automne 1958 par M. R. Gofna et Miss V. Zvilichovsky. Un grand nombre de vestiges architecturaux dans le voisinage indiquent qu'un gros village a existé là dans l'antiquité.

On découvrit une église du type basilical, d'environ 14 sur 10,70 m. Elle comprend un narthex, une nef centrale avec deux bas-côtés, et une abside qui fut détruite par l'érosion. La nef est séparée des ailes par deux rangées de colonnes, de trois colonnes chacune. La nef et les bas-côtés sont pavés de mosaïques de couleur. L'aile sud a été complètement dégagée; son sol est fort bien conservé; les dessins sont géométriques, formés de petites tessères (Pl. XXVII *a*). Particulièrement notable est un alpha, fait de minuscules tessères, à l'intérieur de l'un des

dessins rhomboïdaux. Quoique cette partie du sol soit entièrement conservée, on n'a pas trouvé d'omega. D'autres dessins contiennent une « étoile de David », un ethrog et un lulab, des arbres, des fruits, etc.

Cette église a probablement été fondée au v^e^ s., et continua à servir jusqu'au VIII^e^ s., époque où les représentations d'animaux ou d'oiseaux dans la nef furent grossièrement remplacées par de grandes tessères blanches.

Kfar Truman

Communication de Miss V. Zvilichovsky. — A l'automne de 1958 furent découverts accidentellement les vestiges d'une ancienne église à Kfar Truman, qui se trouve sur l'emplacement de Khirbet er-Rus (coord. 1434-1544). L'église a été fouillée par Miss V. Zvilichovsky. Elle se compose d'une partie centrale (une basilique) et de deux ailes (au nord et au sud). La partie centrale comprend un narthex, une nef et deux bas-côtés, que prolongent deux pièces servant de diaconicon et de prothèse. L'endroit où pouvait se trouver une abside est détruit, et il n'est pas évident qu'il y ait jamais eu une abside.

La nef et les bas-côtés sont pavés de mosaïque blanche grossière, avec des dessins rouges et noirs. Une inscription grecque, à l'extrémité est de la nef, mentionne la reconstruction de l'église (appelée ici *naos*) à l'époque du presbytre Eusèbe. Il n'y a pas d'indications précises qui datent l'église; on peut cependant présumer qu'elle fut construite à la fin du VI^e^ s., et continua à servir, avec différentes réparations et adjonctions, jusqu'au x^e^ s. (d'après le témoignage des tessons trouvés dans l'église).

Ruḥama

Communication de M. R. Gofna. — En août 1958, M. R. Gofna a fouillé, pour le compte du Département des Antiquités, un complexe de bâtiments byzantins à Ruḥama, à 20 km à l'est de Gaza, non loin de Khirbet Jammama, ruine romano-byzantine.

Les bâtiments comportent des pièces de dimensions variées, groupées autour d'une cour centrale pavée de tessères blanches. Quelques-unes des pièces sont pavées de mosaïques blanches grossières ou de mosaïques de couleur à dessins géométriques, d'autres avec des tessons posés serrés de champ. Dans l'une des pièces, trois petites croix noires sont placées dans un pavement de mosaïque blanche. Une des pièces les plus grandes (10 m sur 4) a pu être d'abord utilisée comme salle à

manger, et plus tard une petite abside fut ajoutée à son côté est, qui a probablement servi de chapelle.

Sous le pavement de la cour il y avait une tombe, bien construite en pierres appareillées, se composant d'un puits, d'une entrée et d'une chambre funéraire divisée par une cloison en deux parties. On a trouvé six lampes à l'intérieur de la tombe, que l'on peut dater des VI^e^-VII^e^ s. de l'ère chrétienne. On a découvert également diverses installations pour l'approvisionnement en eau et le drainage du monastère.

Exploration de la région ouest d'Adullam

Communication de M. L. Y. Rachmani. — A l'automne 1958 et au printemps 1959, M. L. Y. Rachmani entreprit pour le compte du Département des Antiquités une exploration partielle de la région d'Adullam, sur quelque 9000 dunam (900 ha), à l'est de la route Beth Shemesh-Beth Govrin, depuis le carrefour de la route de Beth Natif jusqu'à la jonction avec la route Beth Govrin-Hébron (coord. 142/145-115/121).

On n'a rien trouvé d'antérieur au Cananéen ancien, qui est bien attesté par des tessons sur les tertres de Abu Sundeih, Zafririm et Kh. Subei'. Moyen et Récent Cananéen manquent totalement dans cette région (jusqu'ici nous n'avons pas réussi à trouver de tessons Cananéen Récent comme Saarisalo en a signalé, cf. *JPOS*, XI, p. 16), et l'Israélite I est représenté seulement de façon sporadique. L'Israélite II toutefois, surtout la période de la monarchie divisée, est bien représenté sur plusieurs sites : tessons, murs et peut-être tumuli à Zafririm, tessons à Kh. Subei', Kh. Ḥoran et Kh. Umm Raziq, dans la vallée à l'ouest de Kh. Rafi et de là répandus sur une grande superficie dans la direction de Tell Judeida.

Une forteresse rectangulaire à casemates, de cette période, a été trouvée à Kh. Rasm ed-Dab' du sud (coord. 1431-1169). Construite en pierres dressées au marteau, elle est équipée de tours aux angles et au milieu des murs (dimensions : 30 m sur 40). Les tessons, aussi bien que sa ressemblance avec les forteresses de Kadesh Barnea ('Eyn Qudeirat) et de Kh. Ghazze (1), et dans une certaine mesure avec la forteresse de Tell Zakariya, permettent de dater la forteresse de Rasm ed-Dab' de 900-800 avant l'ère chrétienne. Elle fut détruite probablement par Sennachérib en 701. Il y a quelques indices de reconstruction aux périodes perse et hellénistique, bien qu'à cette époque la défense de la région fût transférée au Kh. Rasm ed-Dab' du nord (coord. 1432-

(1) Cf. Aharoni, *IEJ.*, VIII, 1958, p. 34.

1172). On a trouvé là les ruines d'un petit fort, prolongé vers la vallée par des fortifications extérieures. Un grand nombre de tessons perses et hellénistiques, y compris des anses de jarres rhodiennes de la fin du IIIe s., fournissent une date approximative.

La période perse est bien représentée à Kh. Rasm, Kh. Durusya, Kh. Ḥoran, et aussi, dans une mesure moindre, à Kh. Umm Raziq et Kh. Subeiʿ. Il paraît vraisemblable qu'il s'agit là de certaines des *benoth* (« bourgades » dans la traduction de la Bible de Jérusalem) d'Azéqa et des *hazerim* (« hameaux ») de Adullam (*Neh.*, XI, 30).

La plupart de ces sites paraissent avoir été occupés aussi pendant toute la période hellénistique : une installation étendue à Kh. Durusya et de plus petites à Kh. Rasm, Kh. Rafi et Kh. Umm Raziq. Il y a des indices qu'une partie des nombreux columbaria de cette région ont connu leur origine à cette période.

Deux milliaires romains (24e mille) de la route Jérusalem-Beth Govrin ont été trouvés à l'ouest de Kh. ʿAdas (aujourd'hui Givʿat Yeshaʿa). L'un est de Marc-Aurèle en 162 avant l'ère chrétienne (1), l'autre de Septime Sévère en 199. On a trouvé aussi quelques tours de garde de la même période et des tombes somptueuses : une tombe couverte d'une coupole (coord. 144285-118750); une chambre funéraire voûtée, une partie d'un très vaste mausolée, à Kh. Subeiʿ; une tombe voûtée qui est encore à fouiller, sous une pyramide à degrés construite en gros moellons (10 m carrés à la base), à Kh. Durusya. Sa hauteur totale a dû approcher 5 m, dont 3,50 m sont encore debout.

La plupart de ces sites ont continué d'être occupés à la période byzantine et au début de la période arabe.

(1) Cf. son milliaire du 23e mille, dans *ZDPV*, 1917, p. 81, n. 289.

RECENSIONS

Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium. *Ein exegetischer Versuch*, von Alv Kragerud. In-8° de 150 p. Oslo, Osloer Universitätsverlag; Hamburg, Grossohaus Wegner, 1959.

Un personnage apparaît à plusieurs reprises dans le IVe évangile, qui ne nous est nommé que par cette périphrase : « Le disciple que Jésus aimait ». Après bien d'autres, Alv Kragerud s'est efforcé de percer l'identité de ce personnage mystérieux : il représenterait les cercles johanniques, détenteurs de l'Esprit prophétique, et s'opposerait ainsi à Pierre, le représentant de l'organisation ecclésiale. Cette thèse ne me semble pas recevable. Pour l'établir, Kragerud utilise cependant des analyses littéraires et théologiques qui sont souvent excellentes et qu'il sera intéressant de relever; mais il en systématise trop la portée et les applications, en conséquence de quoi il en fausse également les conclusions. Voici les grandes lignes de son argumentation.

Les textes qui, implicitement ou explicitement, mettent en scène le « disciple que Jésus aimait » (= L) sont au nombre de sept : I, 35-42; XIII, 21-26; XVIII, 15-16; XIX, 25-27; XX, 2-10; XXI, 1-14 et XXI, 15-23. Ils ne nous transmettent ni des données traditionnelles, ni des souvenirs personnels, mais des compositions libres greffant, sur des données traditionnelles, des circonstances auxquelles l'évangéliste (Jh) attribue une valeur avant tout symbolique. Dans tous ces textes, L apparaît aux côtés de Pierre (P), mais l'intérêt ne se porte pas tant sur la personnalité de l'un ou de l'autre que sur le rapport qui existe entre eux, cette comparaison tournant à l'avantage de L qui apparaît toujours supérieur à P (chap. I). Quel rôle joue P dans le IVe évangile? Il est le représentant de l'organisation ecclésiale, le pasteur qui garde et exhorte la communauté par sa prédication, qui veille à ce que soit maintenue l'unité de doctrine, qui préside aux assemblées cultuelles (chap. III). L est, en revanche, le représentant de l'Esprit; il en est, d'une certaine manière, l'incarnation *(Verkörperung)*. On peut le conclure du parallélisme que, de plusieurs manières, Jh établit entre L et l'Esprit. L représente donc le service charismatique dans l'Église (chap. IV). Nous pouvons nous faire une idée de ce service charismatique d'après les écrits apostoliques et post-apostoliques; on le trouve représenté surtout par les « docteurs ambulants » et les « prophètes ambulants » dont l'existence nous est attestée encore dans la Didachè, et qui jouent un rôle analogue à celui de l'Esprit dans le IVe évangile. Par ailleurs, on constate une tension croissante entre prophétisme ambulant et organisation ecclésiale, celle-ci tendant de plus en plus à s'étendre aux dépens de celui-là, pour finalement le supplanter complètement (chap. V). A ce point de vue, l'étude des écrits johanniques est particulièrement intéressante, que ce soit l'Apocalypse, dans laquelle les prophètes servent d'intermédiaires entre le Christ et les fidèles, ou que ce soient les épîtres. Dans la IIe épître, en particulier, ne voyons-nous pas

revivre sous nos yeux un des nombreux épisodes qui ont marqué l'opposition croissante entre l'organisation ecclésiale (Diotréphès) et le prophétisme ambulant (les « frères » que Diotréphès refuse de recevoir)? (chap. VI). Il résulte donc que, dans le IV^e évangile, L est la représentation symbolique du cercle johannique, fortement attaché au prophétisme traditionnel, et qui veut souligner sa supériorité par rapport à l'organisation ecclésiale, représentée par P. En conséquence, « tout ce qui est mis en évidence au sujet de L le concerne, non en tant qu'individu du passé, mais en tant que représentant du cercle johannique » (p. 119; chap. VII). C'est dans cette perspective qu'il faut relire les divers textes qui mettent en scène le « disciple que Jésus aimait » (chap. VIII).

Reprenons les deux points essentiels de la démonstration de Kragerud : l'analyse littéraire des sections-L et le rapport L-Esprit. Les remarques littéraires faites à propos de *Jo.*, XVIII, 15-16 et XX, 2-10 me semblent excellentes. Dans les deux cas, Jh travaille à partir d'un texte semblable à celui des Synoptiques, mais il y effectue une substitution : L, dans son récit, prend la place occupée par P dans les Synoptiques. Ce n'est plus P qui entre dans la cour du Grand Prêtre (*Mc.*, XIV, 54), mais L, et P n'entrera qu'après lui et grâce à sa médiation. Ce n'est plus P qui entre dans le tombeau vide (*Lc.*, XXIV, 12, qu'il faut tenir pour authentique), mais L, et P n'y entre qu'après lui. Qu'il y ait là une intention de souligner la supériorité de L sur P paraît assez évident, et donc de placer, d'une certaine façon, P en dépendance de L. A ce point de vue, les deux récits johanniques présentent une similitude de structure tout à fait remarquable. En va-t-il de même pour les autres textes-L? Kragerud l'affirme, mais je crains qu'il ne se soit laissé entraîner à des généralisations hâtives. En XIII, 21-26, il est vrai que L apparaît encore comme médiateur entre le Christ et P, et ayant, avant P, accès aux secrets de Jésus. Mais retrouve-t-on dans cette scène le principe de la « substitution »? Pour répondre affirmativement, Kragerud est obligé de supposer que Jh travaille à partir d'un texte dans lequel P posait directement au Christ la question : « Qui est celui qui doit te trahir? » (p. 24). Mais rien ne permet de le supposer, sinon précisément l'affirmation *a priori* que le principe de la « substitution » discerné dans les deux textes précédents doit se retrouver également en XIII, 22-26. De même, à propos de *Jo.*, XXI, 1-14, Kragerud a raison de noter que Jh reprend une tradition parallèle à celle de *Lc.*, V, 1-11. L'évangéliste ajoute au récit primitif le jeu de scène selon lequel L reconnaît le Christ avant P et informe P de l'identité du personnage mystérieux qui a provoqué la pêche miraculeuse. Mais pour retrouver ici à strictement parler le principe de la « substitution », il faut encore supposer un texte de base reconstruit *a priori*. En fait, le principe de la substitution (dans Jh, c'est L et non plus le P des Synoptiques qui accomplit telle action) ne se constate qu'en XVIII, 15-16 et XX, 2-10. Or ce fait coïncide avec une remarque littéraire négligée par Kragerud : les textes-L doivent être répartis en deux catégories distinctes. Les textes où il est question de « l'autre disciple » (XVIII, 15-16 et XX, 2-10) et ceux où il est question du « disciple que Jésus aimait » (XIII, 22-26; XIX, 25-27; XXI, 1-14; XXI, 15-23). Il est vrai qu'en XX, 2, on a la formule complexe : « l'autre disciple que Jésus aimait », mais ici l'expression ὃν ἐφίλει ὁ Ἰησοῦς se distingue précisément de la formule habituelle ὃν ἠγάπα ὁ Ἰησοῦς, et cet indice littéraire permet de déceler la main d'un rédacteur qui aura voulu identifier les deux personnages (avec raison sans doute). On est donc en présence de deux traditions parallèles, et seule la tradition sur « l'autre disciple » met en œuvre le principe de la substitution; il est donc abusif de vouloir la retrouver dans tous les textes-L.

Les systématisations abusives de Kragerud peuvent être décelées encore ailleurs. Ainsi, en XIX, 25-27, il veut retrouver une opposition entre L et P, comme dans les autres textes-L. Mais P n'y est même pas mentionné! Kragerud tourne la difficulté en rapprochant XIX, 25-27 de XXI, 15-19 : dans le premier texte, L est seul mis en scène, et P dans le second; les deux textes sont donc complémentaires et l'on retrouvera l'opposition L-P : L précède P en ce sens qu'il est constitué avant P le « successeur » du Christ. Mais, outre que le rapprochement littéraire entre les deux scènes est très discutable, Kragerud est obligé de rejeter dans l'ombre la figure de la mère du Christ, en XIX, 25-27, ce qui revient à méconnaître le sens profond de la scène (cf. *infra*). Et que dire de *Jo.*, I, 35-42! Kragerud y retrouve toutes les caractéristiques des autres textes-L. Le compagnon anonyme d'André est L. Or, dans *Mc.*, I, 16-18, c'est P qui est nommé avec André; on a donc substitution, L tenant dans Jh la place de P dans *Mc.* Par ailleurs, L devient disciple du Christ avant P, d'où « priorité » de L sur P. Enfin, P ne devient disciple du Christ que par l'intermédiaire d'André, qui serait ici le représentant de L. L'abus de la généralisation saute aux yeux en ce qui concerne ce dernier point (et probablement aussi le premier). Mais je crois que la scène de la vocation des premiers disciples, dans Jh, a une tout autre signification. Dans le IV^e^ évangile, c'est Philippe qui est le compagnon habituel d'André (VI, 6-8; XII, 22). Il existe donc une forte présomption pour que, en I, 35-38, le compagnon d'André soit également Philippe, qui sera nommé en I, 43. La scène johannique doit alors se comprendre ainsi. Deux disciples du Baptiste suivent Jésus (I, 35-38). Ils ne sont nommés que lorsqu'ils interviennent activement, André pour amener son frère Simon au Christ (I, 40-42), puis Philippe pour jouer le même rôle à l'égard de Nathanaël (I, 43-45). L'intention de Jh se laisse alors facilement percevoir. En I, 7, il affirme que Jean-Baptiste est venu témoigner « pour que tous crussent par lui ». En I, 35, le Baptiste profère son témoignage sur Jésus devant deux de ses disciples, qui s'attachent donc à Jésus grâce au témoignage de Jean. Ces deux disciples sont André et Philippe, qui vont devenir eux-mêmes témoins de la vérité : c'est par eux que Simon (I, 40-42) et Nathanaël (I, 43-45) viennent au Christ; c'est par eux également que les Gentils seront amenés à Jésus (XII, 20-22). Ils forment donc le « relais » entre le témoignage du Baptiste et la conversion des Juifs (Simon, Nathanaël) comme des Gentils. En définitive, c'est donc bien grâce à Jean-Baptiste que « tous » vont croire à Jésus. Si l'on admet cette intention théologique de l'évangéliste, on conviendra que le compagnon d'André n'est pas L, mais bien Philippe.

Ces réserves faites, les conclusions que l'on pourra tirer de l'analyse des textes-L rejoindront en grande partie celles de Kragerud. Ces textes (sauf XIX, 25-27) veulent établir un parallélisme antithétique entre L et P. Dans deux des textes (XVIII, 15-16; XX, 2-10 : tradition de « l'autre disciple »), ce résultat est obtenu au moyen de la « substitution » de L à P : le P des Synoptiques est remplacé par L, de sorte que L jouit d'une certaine « priorité » par rapport à P. Cette « priorité » se manifeste également dans la tradition du « disciple que Jésus aimait », en ce sens que L reconnaît le Christ avant P (XXI, 1-14) et parvient avant P à la connaissance des secrets du Christ (XIII, 22-26). Cette priorité a pour conséquence que L en vient à jouer un rôle de « médiateur » par rapport à P (XVIII, 15-16; XXI, 1-14 et peut-être aussi XIII, 22-26). Dans tous ces textes, spécialement dans ceux qui mettent en jeu le principe littéraire de la « substitution », on pressent certaines rivalités d'écoles (imputables aux disciples et non à leur maître) analogues à celles que Paul combattit dans la communauté de Corinthe (*I Cor.*, I, 12; III, 4).

Sur quel point précis porte cette opposition entre L et P? Pour Kragerud, Jh oppose L à P comme le représentant de l'Esprit au représentant de l'organisation ecclésiale. Pour établir cette thèse, il s'efforce de montrer que Jh a volontairement dressé un parallélisme entre L et l'Esprit. Reprenons en détail les trois points de cette argumentation. 1) Il est vrai que, dans l'évangile, l'Esprit est présenté au moyen de traits théologiques et fonctionnels qui s'appliquent également au Christ (p. 71); ceci provient de ce que l'Esprit est celui qui doit prendre la place du Christ auprès des disciples après son départ. Par ailleurs, K. me semble avoir prouvé que, en XIII, 22-26, L est volontairement présenté comme « analogue » au Christ : L est au Christ ce que le Christ est à Dieu. Le « disciple » est aimé du Christ comme le Christ est aimé de Dieu (III, 35; V, 20; X, 17); en signe de cet amour, ils reposent tous deux, le disciple sur le sein du Christ (XIII, 23) et le Christ dans le sein du Père (I, 18); ils peuvent donc atteindre, l'un aux secrets du Père (I, 18) et l'autre aux secrets du Christ (XIII, 26). Sans doute, I, 18 ne dit pas explicitement que le Fils Unique est aimé de Dieu, mais l'idée d'amour y est implicite, car dans l'A. T. les deux termes de « premier-né » et de « bien-aimé » sont interchangeables. De ce que l'Esprit et L reproduisent, chacun à sa manière, les « traits » du Christ, peut-on en conclure que Jh fait de L une représentation de l'Esprit? Je ne le crois pas, car les points de comparaison ne sont pas les mêmes. Le rapport de ressemblance entre L et le Christ porte essentiellement sur le point de l'amour; or il n'est nulle part question d'amour à propos de l'Esprit. L'intention de Jh me semble devoir être cherchée dans une autre direction. En XV, 8-10, nous avons un nouveau rapport de proportionnalité établi, non plus à propos de L, mais à propos des disciples en général, et portant encore sur le point essentiel de l'amour : de même que le Christ est aimé du Père et lui rend cet amour en accomplissant ses commandements, de même les disciples sont aimés du Christ et lui rendent cet amour en accomplissant ses commandements. La même analogie se retrouve en XVII, 22-26, complétée par le thème des disciples qui, ayant rejoint le Christ, pourront contempler sa gloire (cf. XII, 26-27). Ainsi, la condition de disciple implique une relation d'amour par rapport au Christ, analogue à celle qui existe entre le Christ et son Père. Le parallélisme entre L (XIII, 22-26) et le Christ (I, 18) rejoint donc le parallélisme entre les disciples et le Christ (XV, 8-10; XVII, 22-26), et porte essentiellement sur l'amour. On en vient nécessairement à cette conclusion que le « disciple que Jésus aimait » représente, non pas l'Esprit, mais le disciple par excellence, le disciple en soi.

2) Le deuxième point de contact entre L et l'Esprit porterait sur la fonction de « pasteur », l'un et l'autre devant succéder au Christ dans cette charge. Pour l'établir, Kragerud rapproche de façon très significative *Jo.*, XVIII, 15-16 de *Jo.*, X, 1-16; les deux textes en effet contiennent un grand nombre de mots communs : ἄγειν, ἀκολουθεῖν, αὐλή, γινώσκειν, εἰσελθεῖν, ἐξελθεῖν, θύρα, θυρωρός; il faut voir là la preuve que *Jo.*, XVIII, 15-16 met implicitement en œuvre le thème du « pasteur ». Mais en quel sens? K. note un nouveau trait commun entre les deux récits : le vrai pasteur est celui qui entre par la porte dans la « cour » et le portier lui ouvre parce qu'il le reconnaît facilement (X, 2-3); de même L entre par la porte dans la « cour » et le portier le laisse pénétrer parce qu'il est connu du Grand Prêtre », c'est-à-dire de sa maison (XVIII, 15). L est donc le véritable pasteur. Sans doute, P sera bien reconnu finalement comme pasteur puisque le portier le laissera entrer; mais il ne pourra entrer que sur la médiation de L. C'est L, et non P, qui est le pasteur par excellence. Ce deuxième point ne me semble pas absolument convaincant. S'il est vrai que XVIII, 15-16 reprend implicitement le thème du

pasteur, ce thème suppose l'image du pasteur (le Maître) qui marche devant et des brebis (les disciples) qui le suivent. Or ici, la scène débute justement par l'indication que Pierre et L « suivaient » Jésus; c'est l'idée centrale de la scène. Il s'agit donc encore, comme dans XIII, 22-26, de L meilleur « disciple » que P puisqu'il « suit » le Christ jusque dans la cour du Grand Prêtre, tandis que P reste à la porte et ne pourra entrer que par sa médiation. A vrai dire, les deux thèmes du « disciple » et du « pasteur » ne sont pas forcément exclusifs l'un de l'autre; en XXI, 15-23, Jésus demande à Pierre de le « suivre » aussitôt après qu'il l'a investi de la charge de « pasteur » et l'on comprend que « suivre » le Christ c'est aller avec lui jusqu'à la mort (XXI, 18-19). C'est que le vrai pasteur doit donner sa vie pour ses brebis (X, 18). Mais cette idée n'est que secondaire en XVIII, 15-16. D'ailleurs, même à supposer qu'en ce texte L soit effectivement désigné comme le « pasteur » par excellence, que vaudrait le parallélisme avec l'Esprit? Pour affirmer que l'Esprit est, chez Jh, le pasteur qui doit succéder au Christ, Kragerud s'appuie presque exclusivement sur *Jo.*, XVI, 13, où il est dit : « L'Esprit de vérité vous conduira (ὁδηγήσει) dans la vérité tout entière. » Il est vrai que ce verbe est souvent employé lorsqu'il est question du pasteur qui « conduit » son troupeau, mais l'évangéliste peut se référer ici à des textes comme *Ps.*, XLIII, 3 ou *Ps.*, XXV, 4, 5, 9 sans vouloir pour cela insister sur l'idée du « pasteur ».

3) Le troisième point de comparaison entre L et l'Esprit porterait sur le fait que l'un et l'autre seraient conçus comme « successeurs » du Christ. C'est certainement vrai de l'Esprit; qu'en est-il de L? Kragerud s'appuie ici sur *Jo.*, XIX, 25-27; le Christ en croix dit à sa mère : « Femme, voilà ton Fils », en parlant de L; puis il dit à L : « Voilà ta mère ». L va donc prendre la place du Christ. Mais devient-il pour cela son « successeur »? Et cette « succession » est-elle considérée comme première par rapport à celle que P recevra plus tard? Pour l'affirmer, Kragerud est obligé d'admettre que, dans cette scène, la mère de Jésus ne joue pratiquement aucun rôle et donc que toute la pointe du récit consiste en ce que L prend la place du Christ. Il néglige le parallélisme évident qui unit *Jo.*, II, 1-11 et *Jo.*, XIX, 25-27 : la mère de Jésus se retrouve au début et à la fin du ministère du Christ, au moment de la glorification première et de la glorification dernière. Cette construction est très certainement intentionnelle, ce qui nous prouve que Marie joue un rôle de premier plan dans l'une et l'autre scène. En conséquence, ce qui importe en XIX, 25-27, ce n'est pas une éventuelle opposition entre L et P, mais une relation nouvelle qui est établie entre la mère de Jésus et L. En d'autres termes, L prend la place du Christ en tant qu'il devient l'objet de la maternité de Marie, laquelle représente ici probablement l'Église. On en revient donc toujours au même thème fondamental : L représente le « disciple » type; la maternité de Marie se trouve transférée maintenant du Christ terrestre à L, c'est-à-dire aux disciples du Christ. Sur ce plan, il ne saurait y avoir aucune comparaison, même implicite, entre L et l'Esprit.

En définitive, dans le IV^e^ évangile, L est le représentant, non de l'Esprit, mais du « disciple » par excellence, et c'est en tant que « disciple » qu'il apparaît supérieur à P. Mieux que P, il ressemble au Christ comme le Christ ressemble au Père, spécialement en « demeurant dans l'amour » (XIII, 22-26); il « suit » le Christ mieux que P (XVIII, 15-16); il arrive le premier au tombeau et c'est de lui seul qu'il est dit : « Il vit et il crut » (XX, 2-10); il est le premier à reconnaître Jésus ressuscité (XXI, 7) et c'est de lui, en tant qu'il représente le disciple parfait, qu'il est dit : « Si je veux qu'il *demeure* jusqu'à ce que je revienne, que t'importe? » (XXI, 22). Personnage

réel ou personnage purement symbolique? Kragerud semble préférer la seconde hypothèse. Mais L ne doit-il pas être réel au même titre que Pierre? Il est vrai que son identification demeure difficile. La tradition catholique, dans son ensemble, l'identifie à l'apôtre Jean. Une telle identification se heurte à de sérieuses difficultés : L (qui n'apparaît que dans la dernière semaine) semble avoir ses attaches à Jérusalem ou dans les environs et est un familier du Grand Prêtre. Comment ces faits peuvent-ils se concilier avec les autres données traditionnelles, selon lesquelles Jean serait pêcheur originaire de Bethsaïde (*Mc.*, I, 14-20) et sans accointances spéciales avec les milieux sacerdotaux de Jérusalem (*Act.*, IV, 13)? En faveur de l'identité L-Jean l'apôtre, on pourrait toutefois en appeler au témoignage indirect de Luc. Dans l'évangile (XXII, 8) comme dans les Actes (III, 1, 3, 4, 11; IV, 13, 19; VIII, 14), il montre Pierre et Jean agissant ensemble, comme s'ils étaient liés d'amitié (alors qu'en fait, c'est Pierre seul qui tient un rôle actif). Le Jean, compagnon de Pierre dans les écrits lucaniens, n'est-il pas identique au « disciple que Jésus aimait », compagnon de Pierre dans le IVe évangile?

Jérusalem. M.-É. BOISMARD.

The Manual of Discipline translated and annotated, *with an Introduction*, par P. WERNBERG-MØLLER [*Studies on the Texts of the Desert of Judah*, ed. by J. Van der Ploeg O. P., vol. I, Leiden, E. J. Brill, 1957], Grand Rapids, Michigan, WM. B. Eerdmans Publishing Company, 1957, In-8° de 180 pages. — Prix : Fl. 25.

Ce livre représente une rédaction abrégée de la thèse soumise par l'auteur à l'université d'Oxford pour obtenir le titre de D. phil. Dans l'introduction, qu'on aimerait voir plus étoffée, W.-M. passe rapidement en revue les données archéologiques, paléographiques, orthographiques et philologiques pour autant qu'elles intéressent la datation et la caractérisation de 1 QS. Dans le domaine de la paléographie les études de Trever (inspirées par Albright) et de Birnbaum sont maintenant (W.-M. acheva sa thèse en 1956) dépassées par les recherches de F. M. Cross Jr. (*JBL*, LXXIV, 1955, pp. 147-171, et une étude très systématique à paraître dans e volume anniversaire d'Albright) et de N. Avigad (*Scripta Hierosolymitana*, IV, 1958, pp. 56-87). La remarque de l'auteur que l'argument paléographique pris tout seul « cannot be said to offer definite proof of the origin of the Scrolls in pre-Christian times » (p. 4) étonne un peu, pour dire le moins.

Le problème de l'orthographe n'est pas non plus exactement posé. L'usage abondant de la *scriptio plena* dans l'Isaïe complet (1 QIsa) et dans le Manuel n'est certainement pas la preuve de leur « antiquité considérable ». En réalité, les deux traditions orthographiques, *scriptio defectiva* (parfois plus qu'en TM) et *plena* (en particulier aleph comme *mater lectionis*), subsistent côte à côte du début à la fin (en 68 ap. J.-C.) de l'intense activité du scriptorium qumranien. A la rigueur, on pourrait appliquer le critère statistique, qui n'est pourtant pas sans défauts. Signalons que vient de paraître un ouvrage fondamental pour la recherche linguistique des mss de Qumrân : E. Y. KUTSCHER, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll* (en hébr.), Jérusalem, 1959.

Les remarques philologiques de W.-M. (phonétique, grammaire, vocabulaire) forment la meilleure partie de son introduction (pp. 6-11). Mais là aussi la pensée n'est pas toujours suffisamment claire et décisive. P. ex. à propos des formes comme

ydwršhw (1 QS VI, 14) et *yšwpṭny* (X, 13) il n'est pas permis de parler d'un « apparent use of *yᵉquṭ(ṭ)el* forms instead of *yiqṭo /al* forms » (p. 9 s.). En réalité, ce phénomène phonétique, et non morphologique, s'explique par les lois de l'accent expiratoire, valables pour toute langue où il existe. A l'époque gréco-romaine l'accent hébreu, qui n'était plus mélodique (chromatique, ton) mais expiratoire (d'intensité, dynamique), tombait sur la syllabe pénultième, d'où *yʿbwrw* (1 QS I, 16), *yʿrwkw* (IV, 4), *yšqwdw* (V, 17) : *yaʿbóru*, *yaʿróku*, *išqódu*. Mais si une forme recevait un pronom suffixe, l'accent principal se déplaçait sur la dernière syllabe du mot, tandis qu'à une syllabe « radicale » s'attachait l'accent secondaire, de volume d'expiration plus faible, et qui d'habitude était séparé de l'accent principal par une syllabe ne comportant parfois qu'une voyelle de timbre indéterminée (sheva) : *idòršehú*, *išòpṭeni ; edòršeká* (Isᵃ). Par ailleurs, les exemples que W.-M. tire de la prononciation samaritaine ou des transcriptions anciennes ne sont pas pertinents, ou bien ils sont mal compris ; ainsi *ibaar* et *igaal* ne sont que de simples graphies traditionnelles où une voyelle correspond à une « gutturale ». D'autre part, les transcriptions comme *ikersou* et *iesemou* supposent déjà le déplacement de l'accent sur l'ultième d'où, au lieu de *iqróṣu* et *ismáḥu*, on a les groupes phonologiques *iqrṣú* et *ismḥú*, réalisées phonétiquement comme *iqᵉrṣú* et *yᵉsᵉmḥú* ou bien (TM) *yiqrᵉṣú* et *yismᵉḥú*.

La conclusion générale de l'introduction, à savoir que la Règle de la Communauté date de la première moitié du IIᵉ siècle av. J.-C. et que « we may regard our document as produced by early Essenes of the Maccabaean age, who indulged in Torah studies and apocalyptic speculations » (p. 20 s.) est grosso modo acceptable, encore que je préfère baisser la date des origines de la secte (comme telle, et non celles des Assidéens, ses prédécesseurs) vers le milieu du même siècle, et la date de 1 QS vers l'an 100, en chiffres ronds.

La partie essentielle du travail de W.-M. est constituée par la traduction (pp. 22-39), des notes de critique textuelle (pp. 40-43) et le commentaire (pp. 44-156) Ce dernier offre surtout une annotation textuelle, grammaticale, lexicographique, phraséologique (parallèles de l'Ancien Testament). Il est curieux qu'au cours de dix années depuis la publication du Manuel de Discipline on n'ait pas encore vu paraître un commentaire qui mettrait en relief, donnant les parallèles et soulignant les « nouveautés », les idées théologiques et morales ainsi que les éléments sociologiques et institutionnels, propres à cet écrit important.

De fait, le travail de W.-M. restera, jusqu'à une autre publication du même genre, un précieux ouvrage de consultation, en particulier à cause de ses références, assez consciencieuses, aux articles et aux traductions antérieurs. Au lieu de signaler ou discuter les nouveaux détails apportés par l'auteur à l'intelligence du texte de 1 QS (la plupart se trouvent déjà dans ses articles préliminaires ; voir p. 177), je préfère soumettre aux lecteurs une liste choisie des leçons variantes (et des additions pour les lacunes de 1 QS) que fournissent les mss fragmentaires de la Règle de la Communauté provenant de la Grotte 4 de Qumrân ; et ensuite la liste complète des passages identifiés de 4 QS. Parmi les variantes on trouvera quelquefois des leçons de mss de 4 Q qui sont identiques à celles de 1 QS mais que je cite pour montrer l'inutilité des corrections proposées par différents savants.

Je rappelle que dans le lot de 4 Q j'ai pu identifier dix mss de la Règle de la Communauté. Je les cite ici par des sigles (ou, en plus, par les numéros des fragments). Cette numérotation demeure provisoire, bien que je ne pense pas qu'elle doive encore être changée avant la parution de l'editio princeps dans les DJD.

Je dois dire que la séquence des mss notée par les exposants, 4 QS^{a-j}, est tout à fait arbitraire et n'a rien à voir avec l'âge des mss ou leur caractère recensionnel.

J'ajoute qu'un douzième ms. de la Règle se trouve dans le lot de la Grotte 5, que je publie dans DJD III. C'est un fragment d'un tout petit rouleau, 45 mm de haut, désigné par le sigle 5 Q **11** qui contient une partie de II, 4-7 et 12-14. En outre, dans un autre ms. du même lot, 5 Q **13** 4, 2-3, on cite S III, 4-5.

Voici, à titre de curiosité, la hauteur de plusieurs rouleaux de 4 QS : S^{j} 45 mm, S^{f} 75, S^{d} 90, S^{b} 120, S^{e} 140.

Col. I.

L. 1. Dans la seconde lacune mettre, avec 4 QS^{a} : *spr srk*. Dans ce cas, le mot qui précède cette phrase dans 1 QS est difficilement *lḥyw*, leçon qui ne se recommande pas, même matériellement.

L. 2. Avec S^{a} et S^{c} remplir la lacune : *bkwl lb wbkwl npš*.

Col. II.

L. 6. S^{c} comporte *'l z'wh*, comme 1 QS; la correction *'l lz'wh* est donc superflue (*'l* est préposition et *'l* « Dieu » est sous-entendu).

L. 7. S^{b} *bḥwšk*. Dans 1 QS la première lettre pourrait aussi être un beth exécuté maladroitement; sinon, un kaph avec sa « tête » légèrement retouchée pour en faire un beth.

L. 8. Le même ms. de 4 Q a *'wwnkh*, donc le sing. au lieu du pl. dans le Manuel de 1 Q.

Col. III.

L. 1. *Lmšwb*, lecture correcte de 1 QS, se retrouve dans 4 QS^{c}.

L. 3. Les corrections de *wḥwšk* et *b'yn* en *bḥwšk* et *w'm* ne se confirment pas par les leçons de S^{c}, identiques à celles de 1 QS.

L. 5. S^{b} *rḥyṣh* contre *rḥṣ* de 1 QS.

L. 7. S^{a} *qwdšw* contre *qdwšh*.

L. 9. Le même ms. porte *my ndh* correspondant à *bmy ndh* de 1 QS. Je suppose, dans la lacune de S^{a} qui précède, cette expression : [*'lyw*].

Dans le même ms. on lit, un peu plus loin : *bmy dyky* (ou : *dwky*) *wp*[*'myw lhkyn*] *lhlk tmym*.

L. 11. Le même ms. S^{a} omet certainement *lpny 'l*, et probablement *yḥd* au début de la ligne suivante.

Col. IV.

L. 5. S^{c} *kbwd mt'bt*, ce dernier en accord avec *wṯhrt*, tandis que *mt'b* de 1 QS est conforme au genre de *kbwd*.

L. 6. Même ms. *swdy*, comme 1 QS.

Col. V.

Dans S^{b} S^{d} S^{g}, cette colonne présente une rédaction plus courte et plus intelligible que dans 1 QS, cf. *RB*, LXIII, 1956, p. 60 s.

L. 26. La première lacune de cette ligne est à restituer *'w b'wrp* [*qšh 'w bqn'*]*t rwḥ rš'*, s'inspirant de la leçon de S^{d} (recension courte) qui comporte : *'w btlwnh 'w bqn't rš'*.

Col. VI.

L. 2. S^d a *kwl hnmṣ'* comme 1 QS, mais il omet *'yš* qui suit cette phrase dans le ms. de 1 Q.

Vers la fin de la ligne, S^i *wlh*[*wn*] pour *wlmmwn* de 1 QS.

Ll. 5-6. La dittographie *hlḥm* {*'w htyrwš ... hlḥm* }, supposée par presque tous les traducteurs du Manuel, se confirme par le texte de S^d.

L. 13. S^b *wkwl hmtndb.*

L. 18. Au lieu de *šnh btwk hyḥd yš'lw* (non : *wš'lw*) de 1 QS, le même ms. lit *šnh tmymh yš'lw.*

L. 24. S^g omet *bm bmdrš yḥd.*

L. 25. Même ms. [*b*]*mmwn* pour *bhwn* de 1 QS.

Col. VII.

L. 10. S^e *yškb* et *mmwš*<*b*>, ce dernier pour le second *bmwšb* de 1 QS.

L. 11. Dans 1 QS il ne faut pas lire *whnm* mais *wḥnm* « et celui qui s'endort (jusqu'à trois fois pendant la réunion) ». Le hé est de lecture certaine, bien qu'il soit récrit sur un aleph, plutôt que sur un ḥeth. Cette phrase n'est conservée dans aucun ms. de 4 QS, mais elle se retrouve dans un contexte similaire dans un autre ms. de 4 Q, que je décris brièvement dans *Dix ans...*, p. 111, et *Ten Years*, p. 96. On y lit (référence provisoire : SD 1, 11, 2) : [...] *hspr* [*y*]*nwm 'd šlwš p'mym ;* dans la lacune initiale on mettra quelque chose comme : *w'm bmqr'*.

L. 22. S^e a *hyḥd 'd ml'wt lw* [...] au lieu de *hyḥd* (passage effacé) *'l mlw't 'śr šnym* dans 1 QS.

L. 24. Le même ms. confirme la restitution de la lacune : *hyḥd 'šr yt'rb.*

Col. VIII.

L. 2. S^e *ṣdqh* pour *wṣdqh* de 1 QS.

L. 3. Même ms. : *byṣr smyk wb'nwh*[*wrwḥ nš*]*brh wlrṣwt.*

L. 6. S^d *wlhšyb :* 1 QS *wlhšb.*

L. 8. S^d *m'wn* comme 1 QS, mais S^e *m'wz.*

L. 10. S^d *lhqym :* 1 QS *lhqm.*

S^e *bhkwn : bhkyn.*

La longue addition au-dessus de la ligne 10 de 1 QS se trouvait certainement dans S^d (d'après le calcul de l'espace dans la lacune), mais non pas dans S^e.

L. 11. S^e, et probablement S^b, *wnmṣ'* pour *wnmṣ'w.*

Ll. 12-13. S^d et S^e n'ont pas les deux additions supralinéaires de 1 QS; en plus S^e comporte *mm*[*w*]*šb 'nšy* (S^d *m*[...] *'nšy*), au lieu de *mtwk mwšb hnšy* de 1 QS VIII, 13.

Ll. 13-14. Le texte de S ne contenait pas une grande partie de ces deux lignes, omettant probablement *lpnwt... l'lwhynw.*

L. 13, fin. S^e *h'mt* au lieu de l'inintelligible *hw'h'* de 1 QS.

L. 15. Dans la courte lacune *'šr* avec S^d.

Dans S^e, sur la ligne correspondante, *byd Mšh* est suivi immédiatement par IX, 12 ss.

S^d *kwl* pour *kkwl* de 1 QS; cf. *supra* VI, 2, où 1 QS et 4 QS^d ont *kwl* égal à *kkwl.* Dans aucun cas on n'a besoin d'une correction pour traduire *kwl* « comme tous ».

Il s'agit d'une orthographe facultative, *kᵉkol* pouvant être écrit indifféremment *kwl* et *kkwl*, exactement comme *byt* et *bbyt* pour *bᵉbêt*.

L. 16. Sᵈ omet *hyḥd*.

L. 24. Même ms. *wmn hmšpt* au lieu de *wdršw hmšpt* dans 1 QS.

Ll. 25-27. Le passage de Sᵈ correspondant à ces lignes ne comporte que : *šnt*[*ym ymy*]*m wšb bmdrš wb'ṣh 'm l' hlk 'wd bšggh 'd ml'wt lw šntym*.

Col. IX.

L. 1. Sᵈ *wlyd rmh* pour *wl'wšh byd rmh* de 1 QS.

Même ms. omet *hšwgg*.

L. 2. Le même ms. transpose *ybḥn* après *šntym ymym* et lit *wl'ṣtw* pour *w'ṣtw* de 1 QS, ainsi que *wnktb* au lieu de *yktyb* (Niphal plene scriptum).

L. 3. Le même ms. Sᵈ a *lyḥd ktkwnym* et non *kkwl htkwnym*, ainsi que *lysd* (verbe) pour *lyswd* de 1 QS.

Ll. 4-5. Sᵈ [...]o *'lwt wḥlby zbḥym wtrwmwt wndbt*[5] *šptym ;* voir *RB*, LXIII, 1956, p. 532.

Ll. 5-6. Même ms. *ybdlw*[6] *byt 'hrn lqwdš lkl* o[env. 10 lettres]*l* [3 ll., *yś*]*r'l hhlkym*.

L. 7. Le même ms. omet *w'l pyhm... 'nšy hyḥd*.

L. 9. Le passage correspondant de Sᵈ était beaucoup plus court, sans qu'on puisse préciser davantage, vu l'état très fragmentaire du morceau de 4 Q.

L. 14. Sᵉ *bny hṣdq lpy rwḥmh*.

L. 16. Sᵈ *w'šr l' ywkyḥ 'yš wl' ytrwbb 'm 'nšy hšḥt ;* le dernier mot est récrit sur *hd't*.

L. 17. Sᵈ *wlstr 'ṣtw btwk*, tandis que Sᵉ est égal à 1 QS.

A la fin de la ligne, Sᵈ *lbḥyry*.

L. 18. Sᵈ *wktkwn h't*[...]*m :* Sᵉ *wktkwny* (matériellement *wktkwnw*) *h't lhnḥwtm :* 1 QS *ktkwn h't lhnḥwtm*.

Ll. 18-19. 1 QS et 4 QSᵈ *w'mt btwk*[19] *'nšy hyḥd :* Sᵉ *w'm tytm drk swd* ['*nšy*] h*yḥd* ('*nšy*, s'il était dans Sᵉ, dépassait la ligne verticale de la colonne; de la première lettre de *hyhd* ne restent que des traces douteuses).

L. 20. 1 QS et Sᵉ *lmdbr* contre *bmdbr* de Sᵈ.

Sᵉ *wlhmšylm bkwl*[...] : Sᵈ *lhškylm bkl hnmṣ' :* 1 QS *wlhškylm kwl hnmś'*.

Ll. 20-21. Sᵈ *mkl 'yš 'šr l' hsyr drkyw*[21] *mkl 'wl*.

L. 22. Même ms. *hšḥt :* 1 QS sans article.

1 QS et Sᵉ *l'zwb* contre *wl'zwb* de Sᵈ.

Sᵈ *wbṣ'* pour *w'ml* de 1 QS.

L. 23. Sᶠ *mšlwḥ :* 1 QS *mšlḥ*.

Col. X.

L. 1. Sᵈ *'l* pour *'l* de 1 QS.

L. 2. Sᶠ *'šmwrwt :* 1 QS *'šmwry*.

Sᵈ *bhwp' :* 1 QS *b'wpy'*.

L. 3. Sᵈ *qwdšw :* 1 QS sans suffixe.

Sᵇ et 1 QS *bmbw' :* Sᶠ *wbbw'*.

Dans Sᵇ *lymy* est ajouté au-dessus de la ligne.

Vers la fin, même ms. *tqwpwtyhmh* pour *tqwptm* de 1 QS; de même, *msr*[*wtyhm*]h au début de la l. 4.

L. 4. *ywm gdwl* d'après S^b et S^d; on lira le même mot *ywm*, et non *hm*, dans 1 QS, en supposant que les sommets des deux premières lettres sont brouillés.

Dans les mêmes mss de 4 Q *w'wt lmpṯḥ*, sans aucun signe ou mot après *w'wt;* le *n* (blanc) de 1 QS est un faux départ.

Vers la fin, S^d *ḥsdy 'wlm.*

L. 6. S^b et S^d *'brknw.*

S^b *mw'dym* pour *mw'dyhm* de 1 QS.

L. 8. S^d *lmw'dy :* 1 QS sing.

L. 9. 1 QS et S^f *wknwr nbly*, tandis que S^d portait probablement [*w*]*'kh nbl*[*y*]; de l'aleph ne reste que l'extrémité du « pied » gauche. L'acception « jouer (un instrument) » du verbe *hikkah* « battre » n'est pas attestée dans l'hébreu biblique, mais elle est fréquente dans les textes mishniques.

L. 10, fin. S^d *'šyb* au lieu de *'šym.*

L. 12. Même ms *mkwn.*

L. 15, fin. S^d *bwq'* pour *bwqh* de 1 QS.

L. 16. S^f *whpl' m'dh*, tandis que S^b est égal à 1 QS.

S^f *wgbwrwt*[*yw*] *:* S^b *bgbwrtw :* 1 QS *wbgbwrtw.*

S^f omet *w'd'h ky' bydw* (supposer dans la lacune *yš'n* au lieu de *'š'n?*); S^b contient cette phrase, ainsi que probablement S^f où elle tombe dans la lacune, sauf *'š'* [*n*...].

L. 18. S^f *lṭwb :* 1 QS *bṭwb.*

S^f *hw' :* S^b et 1 QS *whw'h.*

L. 19. L'addition supralinéaire de 1 QS se retrouve, à la ligne, dans le texte de S^f : *l*[*w*]*' 'tpwš '*[*d ywm nqm*].

L. 20. Le même ms. omet *b'p*, mais ajoute un hémistiche parallèle à *lw' 'ṭwr b'p lšby pš'* de 1 QS, dont n'est conservé que *'nšy;* restituer une phrase comme [*wlw' 'qwm 'l*] *nšy* [3-4 lettres].

L. 21. S^f *bnk*w*ḥym* au lieu de *bnk'ym* de 1 QS.

L. 22. Même ms. *wkzbyn* pour *wkzbym;* comprendre *kizzabôn* (non attesté ailleurs) plutôt que *kᵉzabîn*, pluriel mishnique?

Col. XI.

L. 21. S^j *mdwrw;* même leçon dans 1 QS (et non *sdwrw*).

L. 22. Un petit fragment de S^b, avec le reste de deux colonnes, ne contient que l'explicit de la Règle : [...] *mh ybyn ;* de la col. suivante il reste [...] *kkwl '*[*šr* ...]. Le fragment unique de S^j, qui également s'achève par la même phrase *mh ybyn* en bas de la colonne (qui est la dernière d'une feuille), pouvait être suivi d'autres feuilles encore. Ce sont les seuls indices, bien insignifiants, de l'existence dans les mss de 4 Q de l'écrit 1 QSa et Sb.

Et voici la liste des passages de la Règle de la Communauté, qui sont identifiés dans les mss de 4 Q (entre parenthèses, renvois par sigles et numéros des fragments et des colonnes) :

I 1-5 (S^a 1), I 2-3 (S^c 1 I), I 15-19 (S^b 1 I), I 21-23, II 4-5 (S^b 1 II), II 4-11 (S^c 1 II), II 6-11 (S^b 1 III), II 26-III 10 (S^c 1 II), III 4-5 (S^h 1), III 7-12 (S^a 2), IV 4-10. 13-15 (S^c 2 I), IV 24-25 (S^c 2 II), V 1-20 (S^b 2 I), V 1-21 (S^d 1 I), V 21-VI 7 (S^d 1 II), V 22-24 (S^g 1), VI 1-3 (S^i 1), VI 3-5 (S^g 2), VI 9-12 (S^d 1 III), VI 10-13. 16-18 (S^b 2 II), VI 22-25 (S^g 3), VI 27-VII 3 (S^g 4), VII 8-15 (S^e 1 I), VII 10-14 (S^g 5), VII 13 (?) (S^d 2), VII 16-18 (S^g 6), VII 20-VIII 10 (S^e 1 II), VIII 11-15 (S^e 1 III, suivi de IX 12-20), VIII 6-17. 19-21 (S^d 3 I), VIII 24-IX 10.15 (S^d 3 II), IX 12-20 (S^e 1 III précédé de VIII

11-15), IX 15-X 3 (S^d 3 III), IX 20-24 (S^e 1 IV), IX 18-22 (S^b 3 I), IX 23-24 (S^f 1 I), X 1-5 (S^f 1 II), X 3-8 (S^b 3 II), X 9-11 (S^f 1 III), X 4-12 (S^d 3 IV), X 12-18 (S^d 3 V), X 13-18 (S^b 3 III), X 15-20 (S^f 1 IV), X 20-24 (S^f 1 V), XI 7 (S^d 4), XI 14-22 (S^j 1), XI 22 (S^b 4).

Jérusalem, avril 1960. J. T. MILIK.

Mission archéologique de Mari. II, Le Palais.

* **Architecture,** par A. PARROT. In-4° de VIII-358 pages, 414 fig., LXIV pl., et un plan, 1958.

** **Peintures murales,** par A. PARROT. In-4° de VIII-117 pages, 84 fig., XXIV pl. en noir et pl. A.-E. en couleur, 1958.

*** **Documents et Monuments,** par A. PARROT, M.-Th. BARRELET-CLEMENTEL et G. DOSSIN, VIII-274 pages, 132 fig. et LVI pl. 1959.

(*Institut Français d'Archéologie de Beyrouth. Bibliothèque archéologique et historique*, LXVIII-LXX). Paris, Geuthner.

Poursuivant avec une rapidité exemplaire la publication définitive des fouilles de Mari, A. Parrot a consacré trois volumes au Palais : le premier étudie son architecture, le second présente les extraordinaires peintures murales qui y ont été en partie conservées, le troisième catalogue les objets qui y ont été recueillis.

Ce palais est le témoin le plus imposant qui nous ait été conservé de l'architecture mésopotamienne au II^e millénaire av. J.-C. : un ensemble de 200 m de long sur 120 m de large, comprenant au moins 300 chambres, couloirs et cours, une construction qui s'est étendue sur plusieurs générations et qui, cependant, s'est développée selon un plan harmonieux. Nous le prenons dans son état final, à la veille de sa destruction. Il eut une porte dérobée à l'est, qui fut ensuite obstruée, et sans doute une entrée de service au sud-ouest, mais l'accès normal était au nord par un portail qui donnait dans une avant-cour. A l'est de celle-ci, des chambres étaient destinées aux visiteurs, à l'ouest un quartier plus soigné devait recevoir les hôtes de marque (1). De l'avant-cour, à travers un vestibule, on arrivait dans une très grande cour sur laquelle ouvrait la salle d'audience où l'on montait par trois gradins semi-circulaires; au fond était l'emplacement d'un trône. Une petite salle bordant cette cour contenait les archives. A l'ouest de cette grande cour, un corridor menait à une cour un peu plus petite mais très harmonieuse et qui avait été décorée avec un grand luxe : tous ses murs étaient couverts de peintures, qui sont étudiées dans le second volume. On y pénétrait par une porte qu'on fermait en faisant glisser des poutres logées dans des retraits du mur; les poutres une fois tirées constituaient une sorte de fermeture à claire-voie qui n'empêchait pas la vue de l'intérieur de la cour. Dans les angles sud-est et sud-ouest de celle-ci, des cubes de pierre régulièrement enchâssés dans le sol et creusés d'un trou sont interprétés comme les supports de hampes pour une couverture légère en nattes ou en tissus. Cette couverture était, pense le fouilleur, destinée à protéger de la pluie et du soleil le décor des murs. On objectera que cette couverture ne protège pas les murs mais le sol, qu'elle ne s'étend que sur une petite longueur des murs et avance dans la cour plus qu'il ne serait utile pour le propos qu'on lui attribue, qu'enfin la plus belle peinture, la mieux conservée et probablement la plus importante, la

(1) Mais cf. M^{me} M. BURKE, *Une réception royale au Palais de Mari*, dans *RA*, LIII, 1959, pp. 139-146.

scène de l'Investiture, est en dehors de cette protection supposée; il est plus vraisemblable que ces abris légers protégeaient un mobilier disposé dans la cour, ou des actions qui s'y passaient. Il est peut-être significatif que ces couvertures sont prévues devant deux petites portes qui donnaient l'une dans une salle où d'énormes jarres sont incorporées dans une banquette, l'autre dans ce qui est interprété comme le quartier de l'intendant : ne serait-ce pas l'endroit où se faisaient des réceptions ou distributions de denrées et certains actes administratifs?

En face de l'entrée principale de cette cour une porte donne dans une salle en largeur où se dresse, face à la porte et donc face à l'entrée principale de la cour, un imposant *podium* avec un baldaquin. C'est au pied de ce *podium* que fut trouvée la statue de la déesse au vase jaillissant (sauf la tête qui était dans la cour), mais rien n'assure que ce fût son emplacement primitif, cf. le troisième volume, pp. 8-9. Ce *podium*, auquel montent deux escaliers, s'interpréterait plutôt comme un lieu de manifestation du souverain à son peuple massé dans la cour. Il y a une ressemblance frappante entre ce plan et celui des temples de type purement babylonien, où une cour entourée de bâtiments retient les fidèles devant la salle de culte où ils n'ont pas accès, mais où une porte centrale leur donne une vue directe sur l'image divine; or le temple est la maison du dieu comme le palais est la maison du roi et il est normal d'y retrouver la même ordonnance (1). C'est donc déjà une salle du trône. A. Parrot réserve ce nom pour une salle parallèle à celle-ci et communiquant avec elle. Elle comporte sur l'un des petits côtés une tribune à laquelle on accède par un grand escalier et où demeuraient des socles de statues; au pied gisait la statue du prince-gouverneur Ishtup-ilum. En face, sur l'autre petit côté, est une estrade basse qui est l'emplacement d'un trône : c'est encore une salle où se déroulaient des cérémonies royales (2).

Les appartements royaux ont été localisés dans l'angle nord-ouest. Autour d'une cour s'ordonnent 23 pièces, parmi lesquelles on identifie, parce qu'elles sont plus soignées, la « chambre du roi » et la « chambre de la reine ». Ce quartier était protégé par un élargissement considérable du mur d'enceinte. A côté des appartements royaux, deux pièces ont été appelées des « écoles » parce qu'elles comportent des banquettes basses et qu'elles ressemblent en effet à des classes primaires. J'ai peur que cette ressemblance soit trompeuse : il est douteux que les élèves-scribes de cette époque aient été serrés sur des bancs comme des écoliers d'aujourd'hui. Il est vrai qu'on y a trouvé des tablettes, mais on ne nous dit pas si elles contiennent des exercices scolaires, qui sont un genre connu de tablettes cunéiformes; il est vrai aussi que M. Parrot pense avoir recueilli un « matériel scolaire » : des coquillages, qui auraient servi pour apprendre à compter, et des récipients plats en terre cuite, des « barcasses », qui auraient contenu l'argile humide dont on faisait les tablettes. Cet usage des « barcasses » me semble peu vraisemblable et, si j'admets que les coquillages ont pu servir à compter, cela ne signifie pas qu'ils aient servi pour « apprendre à compter »; il est notable qu'ils ont été trouvés surtout dans les « barcasses », où ne restait, semble-t-il, aucune trace de l'argile qu'elles auraient

(1) Cf. un plan typique de temple babylonien, R. Koldewey, *Die Tempel von Babylon und Borsippa*, pl. III; c'est à cause de cette ressemblance que H. J. Lenzen interprète, sans donner de raison, cette partie du Palais de Mari comme un temple, cf. *ZA.*, n. f. XVII, 1955, pp. 31-32. Au palais de Mari comparer celui de Tell Asmar (Eshnunna) avec la même disposition de la cour et de la salle du trône, H. Frankfort et autres, *The Gimilsin Tempel and the Palace of the Rulers at Tell Asmar* (*OIP*, XLIII), 1940, pl. I.

(2) Comparer, dans le même palais de Tell Asmar, le grand hall qui est derrière la salle du trône.

dû contenir. Enfin, il y a, dans un autre quartier, la salle 122 qui a un aménagement semblable mais qui n'est pas interprétée comme une école parce qu'on n'y a recueilli ni tablettes ni « matériel scolaire », coquillages et « barcasses ». Je me demande si ces trois pièces ne sont pas simplement des magasins d'une certaine sorte.

En continuant sur le front ouest et avec des accès faciles à la cour décorée, s'étend l'habitation de l'intendant et des hauts fonctionnaires, pièces disposées autour d'une cour et comportant plusieurs salles de bain. Elles sont suivies par un quartier administratif, où une chambre a gardé plusieurs centaines de tablettes économiques, entassées dans des jarres. Vient ensuite un ensemble de pièces groupées autour d'une cour avec plusieurs fours, dont un grand four circulaire qui avait miraculeusement gardé un élément de sa voûte de briques. Une autre pièce était comblée par les débris d'un étage supérieur auxquels étaient mêlés les moules en céramique étudiés dans le troisième volume. Cela paraît être le quartier des cuisines, mais la présence de plusieurs salles de bain et lieux d'aisance est un peu difficile à expliquer.

Nous passons maintenant au front oriental. En partant du nord, il est occupé d'abord par les chambres des visiteurs et la grande cour, mentionnées déjà. De l'angle de la cour, à travers plusieurs pièces et par des volées d'escalier une sorte de voie processionnelle monte à une chapelle établie à un point plus élevé. Elle était construite avec un soin particulier, avait à l'entrée un coffre de fondation et se divisait en *ante-cella* et *cella*. Un autre petit sanctuaire se trouvait tout à côté. Dans l'un fut trouvée une petite statue dédiée à la déesse Anunit, dans l'autre une petite statue dédiée à Ishtar-Innana, mais ces objets ne sont peut-être pas en place et l'attribution des deux sanctuaires reste incertaine. L'angle sud-est du Palais était occupé par des magasins et des ateliers, dont la destination précise reste obscure. Il y a, en particulier, trois pièces longues, parallèles et réunies par un corridor, qui sont entourées de banquettes, creusées d'une suite de cavités contenant encore du charbon de bois. Ce sont apparemment des foyers, mais il est difficile de dire pour quelle industrie ils servaient. Leur nombre et l'absence de scories me paraît exclure qu'ils aient été des creusets où l'on traitait les minerais précieux, ce qui est l'hypothèse à laquelle s'arrête l'auteur. Il est curieux de retrouver dans ce quartier artisanal une pièce richement décorée; M. Parrot propose d'y voir un réfectoire réservé à quelques fonctionnaires ou maîtres artisans. Le Palais se termine au sud-est par une série de petits magasins; la dénudation a été beaucoup plus forte en cette région et on ne peut guère assurer que le plan des pièces au sol. L'angle sud-ouest n'a pas été exploré, mais l'érosion y a été telle qu'aucun plan n'aurait pu y être discerné.

L'enceinte du Palais appelle quelques remarques. L'angle nord-ouest qui protégeait les appartements royaux est beaucoup plus fort et prend l'aspect d'un donjon. Dans ce renforcement, un grand puits circulaire a été creusé jusqu'à la nappe souterraine pour assurer l'approvisionnement d'eau en temps de siège. Contre la face est du Palais, un espace ouvert muni d'une large porte est interprété raisonnablement comme la remise des chars royaux.

Cet ensemble considérable n'a pas été construit en une fois. Il semble que le premier bloc ait été celui qui a été décrit comme l'habitation des hauts fonctionnaires et le quartier administratif. On y aurait accolé ensuite la cour ornée, la salle du trône et le bloc des magasins au sud-ouest, puis les appartements royaux au nord-ouest. Les bâtiments se seraient ensuite développés à l'est avec la grande cour

et la salle d'audience. Les angles nord-est et sud-est et les constructions irrégulières du front oriental seraient les parties les plus jeunes. Avec chaque accroissement, la destination première des bâtiments antérieurs pouvait changer en partie et cela expliquerait certaines bizarreries et les difficultés que l'on rencontre pour déterminer l'usage des pièces.

Au cours de la description, d'importantes remarques sont faites sur l'architecture et la technique de construction. On a des murs de briques sur soubassement de pierres, avec un chaînage en bois demi-ronds dans une couche de terre argileuse entre deux lits de roseaux. Au centre du Palais, dans la salle du trône, les murs s'élevaient jusqu'à 9,50 m au moins. Nous avons signalé en passant les installations sanitaires. Tout le système d'adduction et d'évacuation des eaux était très soigné. Il y avait aussi, dans les murs, des conduits de ventilation, à moins qu'ils ne fussent destinés à recueillir l'eau des terrasses. En plusieurs endroits, il y avait des chambres à l'étage. Toute cette architecture est présentée d'une manière excellente, grâce à la collaboration de plusieurs architectes de talent qui ont participé aux fouilles. On leur doit non seulement le grand plan d'ensemble mais de très nombreux croquis cotés qui accompagnent la description des salles. Les planches sont remarquablement bonnes.

Dès ses rapports préliminaires, A. Parrot avait attribué à Hammurabi de Babylone la destruction du Palais de Mari. Il se fondait sur les dates de la 33e année de Hammurabi, qui mentionne la défaite de Mari et de Malgû, et de la 35e année, qui parle de la destruction des murs de ces deux villes. Malgré certaines oppositions, qu'il signale loyalement (1), il maintient aujourd'hui sa position : Mari a été prise deux fois, au cours des années 32 et 34 de Hammurabi et ces destructions sont marquées par les traces de deux incendies, séparés par des réfections hâtives. C'est certainement la solution la plus simple, que semble établir la concordance entre les textes et l'archéologie et que paraît confirmer l'absence de toute information postérieure à Hammurabi dans les archives de Mari, pourtant si riches. Il reste cependant des difficultés. Quant aux formules des années de Hammurabi, Malgû est située à l'est du Tigre et il n'est pas déraisonnable de chercher dans cette même région la ville de Mari qui lui est associée et qui serait alors différente de Mari sur l'Euphrate (2). Admettons cependant qu'il s'agisse bien de notre Mari. On y a retrouvé des étiquettes de paniers de tablettes, datées de la 32e année de Hammurabi : elles indiquent que des mains babyloniennes ont classé les archives du Palais en cette même année où Mari aurait été prise (3). Il y a aussi des listes de soldats babyloniens, dont une est datée de cette même année 32 (4) ; il y avait donc alors une garnison ou un contingent babylonien à Mari. Cela peut confirmer une prise de la ville en l'an 32, à condition que la soumission n'ait pas été accompagnée d'une destruction et d'un incendie. Des étiquettes qu'il a publiées, F. Thureau-Dangin concluait que la destruction du Palais n'était peut-être pas imputable aux Babyloniens et que seul le démantèlement de la ville en la 34e année était l'œuvre de Hammurabi. Ce qui s'accorderait avec le Prologue du Code, où Hammurabi se

(1) Outre l'hésitation de Thureau-Dangin, sur laquelle on va revenir, cf. Ch.-F. Jean, *Qui a saccagé et incendié Mari au IIe millénaire?*, dans *RA*, XLVI, 1952, pp. 55-57; H. Lewy, *On Some Problems of Kassite and Assyrian Chronology*, dans *Mélanges Isidore Lévy*, 1955, pp. 241-261, surtout pp. 241-243.

(2) Th. Jacobsen a proposé une identification possible, *AfO*, XII, 1937-1939, p. 363, n. 1.

(3) F. Thureau-Dangin, *Symbolae... Koschaker*, 1939, pp. 119-120.

(4) *Syria*, XXIX, 1952, p. 199.

glorifie d'avoir épargné les populations de Mari et de Tutul; l'alliance des deux noms assure cette fois qu'il s'agit de Mari sur l'Euphrate (1). Mais alors, le premier incendie reconnu par A. Parrot serait un événement différent. Quant au démantèlement dont parle la formule de la 35e année, il n'est pas dit, et il n'est pas nécessaire, qu'il ait été accompagné par une destruction radicale et un violent incendie, comme ceux qui ont mis fin au Palais. De son côté, Mme Lewy remarque que les images divines des peintures de Mari ont eu les yeux crevés par les conquérants (cf. aussi la mutilation de la déesse au vase jaillissant) et elle considère que des guerriers sémites, commandés par un roi sémite, n'auraient jamais osé insulter ainsi des divinités qu'ils vénéraient eux-mêmes; à quoi A. Parrot oppose que la déesse Ishtar, dans la grande scène de l'Investiture, a été épargnée. Quoi qu'il en soit, Mme Lewy rend responsables de la destruction les Cassites marchant sur Babylone, en la 5e année (ou peu après) de Samsu-iluna, premier successeur de Hammurabi. Cette solution pourrait, à la rigueur, se concilier avec le témoignage des fouilles de Mari (même avec le silence des archives sur Samsu-iluna) (2), mais elle suppose une chronologie combinée de Mari, de Babylone et des Cassites qu'il paraît bien difficile d'établir avec une telle précision. Dans tout cela, il n'y a rien d'absolument décisif contre la position d'A. Parrot, mais il faut se souvenir que la question reste ouverte.

Le second volume est consacré aux peintures du Palais. Ce sont des peintures à la détrempe qui ornaient la cour précédant la salle du trône, la salle d'audience et plusieurs chambres. Elles ont été généralement recueillies en fragments dans les éboulis : souvent, le décor est simplement géométrique ou en « faux marbre »; ailleurs des fragments de personnages attestent un décor animé. Trois ensembles ont pu être reconstitués. Dans la cour, une scène sacrificielle montre un homme conduisant un taureau et des assistants. Dans la même cour, une peinture était restée en place sur le mur. Un panneau central est divisé en deux registres : en haut, le roi passant à droite et suivi d'une divinité protectrice touche le bâton et le cercle que tient Ishtar guerrière suivie de deux divinités; dans le registre inférieur, deux déesses vis-à-vis tiennent chacune un vase d'où jaillissent quatre courants d'eau et un rameau. Le panneau central est encadré de deux arbres stylisés et il est accosté par deux panneaux plus étroits portant la même scène inversée : au centre un palmier auquel deux hommes grimpent; devant le palmier et tournés vers la scène centrale, trois animaux superposés, un sphinx, un griffon et un taureau; derrière le palmier, une déesse marchant vers le centre, les mains dressées. Le panneau principal, qui donne le sens de l'ensemble, est interprété comme une scène d'investiture par A. Parrot et Mme Barrelet (3). D'après A. Haldar, ce serait une scène oraculaire concernant l'issue d'une guerre, dans le cadre d'une fête du Nouvel An (4). Les arguments sont peu convaincants et il faut s'en tenir à l'interprétation du fouilleur : c'est une scène d'investiture ou, ce qui revient au même, de réinvestiture.

(1) *Code* IV, 23-31; cf. J. Nougayrol, *RA*, XLV, 1951, p. 71.

(2) En revanche, la solution de Ch.-F. Jean est impossible : il attribue la destruction aux Hittites, à la fin de la Ire dynastie de Babylone, un siècle et demi après Hammurabi.

(3) M.-Th. Barrelet, *Une peinture de la cour 106 du palais de Mari*, dans *Studia Mariana*, 1950, pp. 9-35; A. Parrot, « *Cérémonie de la main* » *et investiture*, *ibid.*, pp. 37-40.

(4) A. Haldar, *On the Wall Painting from Court 106 of the Palace of Mari*, dans *Orientalia Suecana*, I, 1952, pp. 51-65.

Les éléments d'une scène d'offrande (plutôt que « scène sacrificielle ») ont été sauvés des débris tombés dans la salle d'audience. Elle s'étend sur cinq registres, dont deux seulement sont suffisamment conservés pour permettre une description : dans l'un, la déesse Ishtar, assise, reçoit un bol présenté par une déesse inférieure; dans l'autre, devant un dieu de montagne, un personnage (le roi?) assisté d'une déesse offre une libation devant un autel sur lequel brûle un pyrée.

Si mutilées qu'elles soient, ces peintures sont le document le plus ancien de la peinture murale en Mésopotamie. Avant lui, il y a les peintures de Ghassul dans la Vallée du Jourdain; après lui, en succession, les peintures d'Alalakh (1), puis celles de Nuzu, à figures fortement stylisées, de l'époque cassite à Dur-Kurigalzu, de l'époque assyrienne à Til-Barsip et à Khorsabad. Dans cette série, les peintures de Mari occupent une place exceptionnelle, non seulement par l'ancienneté mais par l'étendue et la qualité. Les scènes s'apparentent à celles des cylindres, qui paraissent en être des miniatures, l'intermédiaire étant représenté par de rares bas-reliefs. A. Parrot a très bien caractérisé le mélange qu'on y reconnaît d'un style abstrait et d'un style naturaliste et il attribue le premier à la tradition sumérienne, le second à l'apport sémitique; je me demande si l'on ne pourrait pas reconnaître plutôt dans ce naturalisme une influence de l'Ouest.

Le troisième volume analyse les « documents et monuments » épargnés par le pillage du Palais. De la statuaire, on retiendra trois pièces exceptionnelles. La reine de ce groupe est évidemment la déesse au vase jaillissant. Elle est coiffée d'une sorte de casque-perruque (voir le magnifique frontispice du volume) et vêtue d'une robe où sont gravées des lignes ondulées et des figures de poissons. Elle tient un vase qu'elle incline en avant; un conduit traversait la statue, de la base jusqu'au vase, et permettait de faire jaillir l'eau contenue dans un réservoir situé à un niveau plus élevé, mais on ne sait pas où ce système hydraulique jouait dans le Palais : le corps de la statue a été trouvé en plusieurs morceaux dans ce que nous avons défini comme la première salle du trône, la tête avait été jetée dans la cour voisine. La figure rentre dans une série qui est bien connue (2) et qui, à Mari même, est déjà attestée par le registre inférieur du panneau de l'Investiture décrit plus haut. Deux autres pièces sont remarquables aussi : la statue, massive et sévère, d'Ishtup-ilum, prince-gouverneur de Mari, et une tête de guerrier qui porte une coiffure à mentonnière et dont les traits sont exceptionnellement fins; il est difficile de lui trouver un parallèle dans l'art mésopotamien.

Une cinquantaine de moules en terre cuite ont été ramassés dans une salle, mêlés aux débris tombés de la terrasse ou de l'étage. Ils sont généralement circulaires avec un décor géométrique ou animé de poissons, oiseaux, quadrupèdes, une fois une ronde d'hommes, et parfois rectangulaires avec une chasse, des animaux, une femme nue, un poisson, un lion. Ils étaient sans doute destinés à mouler des fromages ou des pâtisseries pour la table royale.

Les figurines de terre cuite sont relativement rares. Certaines, bien qu'elles aient été ramassées dans le Palais, proviennent d'une époque antérieure, ainsi les figurines masculines ou féminines modelées à la main et complétées par des pastilles ou des incisions : elles sont présargoniques et ont leurs équivalents, à Mari même, dans les figurines du temple d'Ishtar. En revanche, d'autres sont plus récentes que

(1) Et non pas rigoureusement contemporaines, comme dit Parrot, p. 108, car Yarim-lim d'Alalakh est postérieur à Hammurabi de Babylone, cf. *RB*, LXIV, 1957, pp. 415-416.

(2) Cf. E. D. Van Buren, *The Flowing Vase and the God with Streams*, 1933.

la destruction du Palais, ainsi tel buste de femme en terre émaillée. A l'époque du Palais appartiennent certainement les figurines qui sont des plaquettes fabriquées au moule. Les motifs sont en partie nouveaux. Il y a plusieurs plaquettes représentant un dieu debout sur une montagne; le manque d'attributs ne permet pas d'identifier cette divinité. Plus curieuse encore sont sept figurines d'un homme coiffé d'un *polos* et vêtu d'une longue robe qui laisse libres l'épaule droite et une partie de la poitrine; de la main droite, il porte une hache, de l'autre main il tient un manche torse surmonté par un oiseau (les deux cas où il est décrit comme portant une masse d'arme au lieu de l'oiseau sont trop incertains pour qu'on puisse décider). A. Parrot ne trouve aucun parallèle à cette figure; il lui a échappé qu'un fragment de cylindre d'Ishchali, que son style classe à l'époque babylonienne ancienne, représente aussi un personnage casqué portant une hache et un oiseau (1). Six plaquettes montrent deux personnages affrontés, dont un au moins porte la tiare à cornes, tenant entre eux un pilier torse surmonté du disque à quatre rais inscrit dans un croissant. Le pilier est supporté par une figure de lion, les personnages sont debout sur deux massifs à décor imbriqué, ce qui est une manière d'exprimer la montagne. A. Parrot interprète cette image comme une simplification de la scène connue par la glyptique de l'époque d'Agadé : le dieu-soleil surgit entre deux montagnes, entre les vantaux d'une porte que des lions surmontent et qu'ouvrent deux divinités. Cette exégèse ne semble pas très satisfaisante : le pilier torse surmonté du disque est clairement un étendard divin, le lion est l'animal attribut qui porte l'étendard. La scène s'apparente donc à celle de l'étendard solaire tenu par deux figures, qui est bien attestée, justement à l'époque babylonienne ancienne (2); le nouveau ici est que les figures ne sont pas, comme ailleurs, des hommes-taureaux ou des dragons, mais deux divinités (ou un dieu et un homme).

Il y a peu à dire des petits objets en pierre (3), os et métal, ni des amulettes et parures. On a retrouvé les restes d'un panneau de mosaïque en fritte et des éléments dispersés d'incrustation, aussi les fragments d'un coffret en plâtre peint, orné d'une étoile inscrite dans un cercle. La céramique n'est guère intéressante et elle est peu utile, car elle mêle aux types du Palais des vases qui sont certainement postérieurs à sa destruction. On notera seulement quelques vases décorés dans le style du Khabour.

On a retrouvé une bonne vingtaine de cylindres et plusieurs centaines d'empreintes; celles-ci sont présentées par A. Parrot en collaboration avec M^me^ Barrelet et G. Dossin (pour les légendes). Quelques-uns des cylindres sont des reliques des âges antérieurs. Les empreintes représentent un apport important pour l'étude de la glyptique mésopotamienne et l'on regrettera sans doute qu'elles aient seulement été reproduites dans des photographies, qui sont sans doute aussi bonnes qu'elles pouvaient l'être mais qui ne permettent pas toujours de suivre la description que donnent les auteurs; des dessins au trait eussent été fort utiles. Ces empreintes se classent, pour une bonne part, dans ce que Frankfort a appelé le

(1) H. Frankfort, *Stratified Cylinder Seals from the Diyala Region* (*OIP*, LXXII), 1955, n° 956, pl. 89. Frankfort ne sait trop que faire de ce cylindre, où il soupçonne une connexion avec l'Égée; on notera que ce guerrier paraît porter un casque à couvre-joues, ce qui l'apparente au guerrier à la mentonnière de Mari, qui a été signalé plus haut.

(2) Cf. E. D. Van Buren, *Symbols of the Gods in Mesopotamian Art*, 1945, pp. 90 ss.

(3) Il y a deux poids canards; il est regrettable que leur poids ne soit pas indiqué, ce qui eût été plus utile que leurs dimensions, données au millimètre.

« premier style syrien » et a daté entre 1900 et 1700 av. J.-C. Le lot de Mari confirme cette chronologie, mais je ne sais pas s'il suffit à justifier la conclusion d'A. Parrot que le royaume de Mari aurait été le berceau du style « syrien » déterminé par Frankfort.

Ce long compte rendu ne prétend pas avoir épuisé la richesse des trois volumes d'A. Parrot. Le Palais de Mari, par son architecture, son décor et son mobilier, a pour l'archéologie mésopotamienne du IIe millénaire une importance égale à celle que les archives qui y ont été recueillies ont pour l'histoire de cette époque. La renommée du Palais de Mari s'étendait au loin et ses archives ont conservé une lettre du roi d'Alep transmettant la requête du roi d'Ugarit, qui désirait voir « la demeure de Zimri-Lim », le dernier roi de Mari (1). La publication d'A. Parrot est digne de ce palais, qui était alors l'une des « merveilles du monde ».

R. de Vaux, O. P.

(1) Texte dans Cl. F.-A. Schaeffer, *Ugaritica I*, 1939, p. 16.

BULLETIN

Ouvrages généraux. — Une deuxième édition (1) de l'*Introduction à la Bible* (cf. *RB.*, 1958, pp. 437-438), publiée, on le sait, sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet, comporte quelques modifications par rapport à la précédente. Un avertissement fort clair rappelle à ceux qui seraient tentés de l'oublier, que ce livre n'est pas un manuel classique; comme l'avait écrit Mgr Weber dans la préface à la première édition, ce n'est pas là « un livre que le professeur peut se contenter de mettre entre les mains des élèves ». Aucun des collaborateurs ne prétend apporter de solutions définitives sur toutes les questions, mais des « solutions raisonnables, appuyées sur des faits reçus, mais comportant naturellement une part plus ou moins grande d'hypothèses et d'incertitudes » (p. v; cf. pp. 344 et 836). Son Éminence le Cardinal Bea et le R^me^ Dom Miller ont aidé de leurs conseils l'élaboration de cette deuxième édition. Les bibliographies ont été complétées, et l'annotation se trouve développée (cf. pp. 13, 169, 342, 666, 784, etc.). Plusieurs paragraphes ont été ajoutés, touchant particulièrement la patristique (cf. pp. 291, 533, 560, 582, 621). Un nouveau paragraphe, p. 212, détermine ce qu'est le sens catholique des Écritures. Les retouches les plus nombreuses concernent le Pentateuque. Le lecteur est averti que l'exposé envisage « des problèmes nouveaux, demandant une terminologie nouvelle » (p. 280), et que le champ des discussions n'est pas clos (p. 289). De plus amples réserves sont faites sur la théorie de l'école des formes (p. 330). Il est dit, p. 342, qu' « il semble que le cadre historique et littéraire offert par l'hypothèse « documentaire » soit le moins inadéquat (la 1^re^ édition portait : « la meilleure manière d'accéder ») à l'exposé du message religieux du Pentateuque. Celui-ci est contenu dans les couches J, E, D, P, mais aussi dans leur synthèse ». La section finale sur le problème du Pentateuque, intitulée « Moïse, auteur du Pentateuque », remplace la « conclusion » de la 1^re^ édition; on y cite la lettre de la Commission Biblique au Cardinal Suhard, ainsi que la Somme Théologique. Il eût été utile de signaler, p. 234 ss., les travaux de H. Tadmor sur la chute de Samarie. Page 581, ligne 26, lire « interprétaient ». Un papier plus fin rend le volume plus maniable.

[R. Tournay]

La *synthèse biblique* dont le Père J. Prado inaugure la publication (2) est destinée à un large public; dépouillée de tout appareil technique et de lecture facile, cette initiation biblique utilise les travaux les plus récents, spécialement l'introduction

(1) *Introduction à la Bible*, 2^e^ édition revue et corrigée, sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet. I. *Introduction générale — Ancien Testament.* In-8° de xxx-880 pp., avec. 9 cartes et 8 fig. Paris, Desclée et C^ie^, 1959.

(2) J. Prado, C. Ss. R., *Síntesis Bíblica*, avec la collaboration de N. Fernández, C. Ss. R., I, *Orientaciones*, in-12 de xvi et 1-176 pp.; II, *Historia de la Revelación*, in-12 de 177-558 pp. Madrid, Editorial el Perpetuo Socorro, 1958. — Prix : 30 ptas et 50 ptas.

à la Bible de A. Robert et A. Feuillet, ainsi que les introductions de la Bible de Jérusalem. Elle représente un résumé, mis à jour, du grand manuel scolaire dû à la collaboration des Pères Simon et Prado, et si souvent réédité. Cette synthèse comprendra cinq parties : orientations, histoire de la révélation (en huit sections), théologie biblique, index biblico-théologique et atlas. Le premier fascicule, *Orientations*, traite des questions d'introduction générale, en donnant les lignes essentielles de la *Propaedeutica Biblica* (6e éd., 1950). Dix pages sont consacrées aux trouvailles de Qumrân et du désert de Juda. Le deuxième fascicule contient deux sections de l'histoire de la révélation : les origines, les débuts du peuple hébreu. A la différence des *Praelectiones Biblicae, Vetus Testamentum* (6e éd., 1949; cf. *RB.*, 1950, p. 456), l'exposition ne suit pas le texte pas à pas, mais en dégage les traits essentiels et la doctrine. Il n'y a pas de références au bas des pages, mais une bibliographie suffisante à la fin de chaque chapitre. Dans la discussion sur l'authenticité mosaïque du Pentateuque, une grande place est faite aux opinions du P. de Vaux et de H. Cazelles. Les livres de *Josué*, des *Juges* et de *Ruth* sont aussi présentés. Cet excellent petit manuel mérite une large diffusion dans les pays de langue espagnole.

[R. T.]

L'incontestable renouveau des études bibliques en Espagne s'exprime entre autres choses par les *Semaines Bibliques Espagnoles* qui se tiennent chaque année sous l'égide du « Conseil Supérieur des Investigations Scientifiques » et dont les résultats sont publiés en de forts volumes. Sans pouvoir entrer dans le détail de ces discussions, nous voudrions donner une idée de leur intérêt en présentant rapidement six des derniers volumes parus. Pour organiser la recherche, chacune de ces sessions se donne un thème particulier que traitent la plupart des Rapports présentés. Celui de la XIIe Semaine était l'*Encyclique Humani Generis* (1). Les études s'y répartissent en trois sections. Dans la première sont commentés divers avertissements de l'Encyclique : contre la possibilité d'admettre chez les auteurs sacrés un sentiment humain sujet à l'erreur (Alfonso Rivera, c. m. f.), sur la nécessité et l'autorité du Magistère ecclésiastique pour la défense et l'interprétation des Saintes Écritures (Alberto Vidal Cruañas, prêtre), sur les déformations et excès possibles d'une exégèse moderne trop exclusivement « spirituelle » (Andrés Ibáñez Arana, pr.), sur l'Évolution et le Polygénisme selon l'Écriture interprétée par le Magistère (Jaime Echarri, s. j.), sur l'historicité des onze premiers chapitres de la Genèse selon les derniers documents ecclésiastiques (Luis Arnaldich, o. f. m.), enfin contre l'irénisme dangereux dans les études bibliques, auquel le P. José María Bover, s. j., oppose un irénisme « véritable et prudent ». — Une deuxième section groupe huit études sur le « sensus plenior », thème dont on sait l'actualité dans certains milieux catholiques, notamment en Espagne. Après un exposé sur l'état de la question, par Salvador Muñoz Iglesias, pr., J. M. Bover, s. j., examine ce problème (qu'il appelle du « sentido biblico ampliado ») à la lumière de la philosophie du langage, tandis que Manuel de Tuya, o. p., prouve la possibilité du sensus plenior à l'aide du concept théologique d'inspiration. Lorenzo Turrado y Turrado, pr., reconnaît justement que ce sens apparaît sans cesse dans l'usage que le N. T. fait de l'A. T., mais Paulino Bellet, o. s. b.,

(1) *XII Semana Biblica Española (24-26 sept. 1951). La Enciclica Humani Generis y otros estudios.* Gd in-8° de xviii-673 pp. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto « Francisco Suarez », 1952.

conclut à tort contre son existence du fait que la « théôria » des exégètes antiochiens permet en effet de se passer de lui. Juan Prado, c. ss. r., traite ensuite de ses critères et de son usage dans l'argumentation théologique. Enfin des exemples sont fournis sur deux textes : sur *Ex.*, xxix, 45 par Alberto Colunga, o. p., et sur *Jo.*, xv, 5 par Juan Leal, s. j. — Dans la troisième section sont rassemblés quelques travaux indépendants du sujet principal. Teófilo Ayuso Marazuela, pr., parle de l'importance de la patristique espagnole pour la connaissance du texte biblique « hispanus ». José María González Ruiz, pr., traite du divorce selon *Mt.*, v, 32 et xix, 9; Pablo Luiz Suárez, c. m. f., analyse les origines de l'État d'Israël; enfin Maximiliano García Cordero, o. p., considère dans le livre de Job la thèse de la sanction morale et l'espérance de la résurrection.

Le thème de la XIII^e^ Semaine était *le Mouvement œcuméniste* (1). Trois contributions exposent les opinions des frères séparés en certaines matières bibliques : ainsi les doctrines modernes de l'Église orthodoxe et du Protestantisme sur l'Inspiration, confrontées avec la doctrine catholique (P. Luis Suárez, c. m. f.), le principe luthérien du « testimonium Spiritus Sancti » comme critère d'interprétation (José Slavicek, pr.), l'ecclésiologie de Karl Barth (A. Ibáñez Arana, pr.). Cinq autres études dégagent des thèmes bibliques importants touchant l'unité de l'Église : la « fonction plérômatique » de l'Église selon saint Paul (J. M. González Ruiz, pr.), son « unité sômatique » et l'image du Corps Mystique (J. M. Bover, s. j.), l'unité de la foi en *Eph.*, iv, 5-13 (Serafín de Ausejo, o. f. m. cap.), le concept biblique de κοινωνία (S. Muñoz Iglesias, pr.), enfin la Hiérarchie comme principe d'unité (Félix Puzo, s. j.). Comme le précédent, ce volume se termine par quelques études en marge du sujet principal : Alberto Colunga, o. p., caractérise ce que doit être une « étude scientifique et intégrale de l'Écriture »; S. Muñoz Iglesias, pr., prétend que le sens appelé typique n'est pas strictement un sens biblique vétéro-testamentaire; J. M. Bover, s. j., s'occupe de la « typologie verbale » à la lumière du P. Patrizi; J. Leal, s. j., relève les coïncidences de forme et de fond entre la promesse de l'Eucharistie en *Jo.*, vi, et son institution selon les Synoptiques; P. Bellet, o. s. b., caractérise le genre littéraire et la date de *Apoc.*, xiii.

La XIV^e^ Semaine s'était assigné pour premier sujet *l'aspect cosmique du salut* dans la révélation biblique (2), d'où les communications de M. García Cordero, o. p., sur le Règne de Dieu dans l'A. T., de Rafael Criado, s. j., sur la Théologie de l'Histoire dans l'A. T., de J. M. González Ruiz, pr., sur les dimensions cosmiques de la sotériologie paulinienne, puis sur la « gravitation eschatologique du cosmos » dans le N. T. — Mais les sessions précédentes avaient laissé ouverte la question du *sensus plenior* et de chaudes discussions ont repris sur ce sujet, ainsi que sur les notions d'inspiration et de causalité instrumentale qu'il engage. On rangera dans les préliminaires du débat une étude de Luis Arnaldich, o. f. m., sur la nature de l'Inspiration selon le Cardinal Franzelin, une note de J. M. Bover, s. j., sur la causalité instrumentale applicable aux hagiographes, une autre de Gumersindo Cuadrado Maseda, pr., sur la fécondité de cette même notion pour expliquer l'Inspiration : cette dernière communication souleva le problème du « lumen »

(1) *XIII Semana Biblica Española (24-29 sept. 1952). El Movimiento ecumenista.* Gd in-8° de 396 pp. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto « Francisco Suarez », 1953.

(2) *XIV Semana Biblica Española (21-26 sept. 1953). Valoración sobrenatural del « Cosmos » La Inspiración biblica. Otros estudios.* Gd in-8° de xxiii-458 pp. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto « Francisco Suarez », 1954.

conféré à l'hagiographe. Mais la principale discussion se noua autour des rapports conjugués de Fernando Sebastián, c. m. f., et de Pedro Franquesa, c. m. f., qui concluaient en faveur du *sensus plenior*. Cette discussion, telle que la résume S. Muñoz Iglesias (p. xviii s.), me paraît fournir un bon exemple de la fausse problématique où l'on s'enferme tant qu'on centre le problème sur la connaissance subjective de l'inspiré, en ramenant de façon indue le charisme d'inspiration scripturaire à celui de prophétie; comme si le texte voulu et produit par Dieu n'avait pas une valeur objective qui peut dépasser, et dépasse normalement, la perception de son auteur humain! Voir *RB.*, 1960, pp. 171 ss. Une communication, non publiée, de Serafín de Ausejo, o. f. m. cap., sur les citations de l'A. T. dans le Quatrième Évangile, paraît avoir déterminé également un débat peu clair sur l'opportunité de reconnaître un sensus plenior dans l'usage que le Nouveau Testament fait de l'Ancien. Notons encore une justification du sensus plenior par Máximo Peinador, c. m. f., contre les objections de S. Muñoz Iglesias, avec une réponse de ce dernier. Enfin une étude de P. Bellet, o. s. b., soutient que le Canon de l'A. T. a pu ne se fermer qu'après le début de l'ère chrétienne *(Baruch)*, et celui du N. T. après la mort de S. Jean (dernière rédaction de l'*Apocalypse*). — Les « autres études », en marge de la session, comportent un long mémoire de José Ramos, c. m. f., proposant une nouvelle théorie sur les sources de la Genèse, et des communications plus courtes sur le but des paraboles évangéliques et le *Ps.*, lxxvii (Severiano del Páramo, s. j.); les voyages de Jésus à Jérusalem selon *Lc.*, ix, 51-xviii, 14, que J. Leal, s. j., tient pour trois voyages réels comparables à deux de *Jo.*; le « porro unum est necessarium » de *Lc.*, x, 42 (J. M. Bover, s. j.); le logion de *Lc.*, xvii, 22 (du même); enfin la « plénitude messianique » (P. Luis Suárez, c. m. f.).

Le thème principal de la XV^e^ Semaine était *l'Eschatologie individuelle dans l'Ancien Testament* (1). Après une communication (ici non publiée) de Benito Celada, o. p., sur les croyances d'outre-tombe en Babylonie, Égypte, Phénicie et Perse, et une autre, de P. Luis Suárez, c. m. f., sur l'eschatologie individuelle chez les anciens Perses, deux études furent consacrées à l'A. T. : la croyance populaire en l'au-delà, le Shéol (R. Criado, s. j.), les intuitions d'une rétribution dans l'au-delà dans la littérature sapientielle (M. García Cordero, o. p.), et trois autres à la littérature juive pré-chrétienne : la Géhenne, le Sein d'Abraham et le Jugement particulier (Vicente Vilar, pr.), le Purgatoire (Felipe de Fuenterrabía, o. f. m. cap.), la résurrection eschatologique individuelle (S. de Ausejo, o. f. m. cap.). De ces rapports et des discussions qui s'ensuivirent il fut conclu que le développement de l'eschatologie individuelle en Israël n'est pas dû à l'influence de religions extérieures, pas même de la perse, mais résulte des exigences internes du message biblique, en particulier de son messianisme et de l'anthropologie hébraïque (que S. Muñoz Iglesias, p. xxii, appelle curieusement « déficiente »!?) exigeant que le corps soit associé à la félicité de l'âme. — Huit « autres études » concernaient : les manuscrits du Désert de Juda (Javier Caubet Iturbe, ss. cc.), le contrat de *Jérémie*, xxxii, 6-15, comparé aux documents de l'Ancien Orient (Olegario García de la Fuente, o. s. a.), la critique textuelle de *Mt.*, xxvii, 28 (J. M. Bover, s. j.), le « Mystère » paulinien et le sens littéral

(1) *XV Semana Biblica Española (20-25 sept. 1954). En torno al problema de la Escatologia individual del Antiguo Testamento. Otros estudios.* Gd in-8° de xxv-316 pp. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto « Francisco Suarez », 1955.

plénier (S. del Páramo, s. j.), les paroles sur l'unité de *Eph.*, iv, 1-16 (J. M. González Ruiz, pr.), l'espérance chrétienne d'après *I Thess.*, iv, 13 (A. Colunga, o. p.), le genre littéraire différent des évangélistes dans la Tentation de Jésus au désert (J. M. Bover, s. j.), la géographie et le plan littéraire du Troisième Évangile (J. Leal, s. j.). Ces deux dernières études abordaient en fait le thème accessoire qui avait été proposé pour les sessions privées, à savoir les genres littéraires des Évangiles. Mais les discussions soulevées, entre autres par une communication ici non publiée de Rey Martínez prêtant à Luc un plan plus artificiel que ne l'admet le P. J. Leal, firent décider de reprendre le sujet comme thème principal d'une Semaine ultérieure.

Auparavant toutefois, il fallait poursuivre *à l'époque du Nouveau Testament* le thème de *l'eschatologie individuelle* qui venait d'être examiné dans l'Ancien, et ce fut le sujet de la XVI^e^ Semaine (1). Les deux premiers travaux du recueil étudient des problèmes de terminologie avec leurs implications doctrinales intéressant l'eschatologie individuelle : d'une part les notions anthropologiques de « corps », « chair », « âme », « esprit » (José Alonso, s. j.), d'autre part le concept de עוֹלָם-αἰών chez les Rabbins et dans le N. T. (José Goitia, o. f. m.). Puis trois points de doctrine sont traités à la lumière du N. T. et du judaïsme contemporain : le jugement et la rétribution aussitôt après la mort (Jesús Díaz, pr.), le ciel et l'enfer (J. Caubet Iturbe, ss. cc.), la rémission des péchés après la mort (F. de Fuenterrabía, o. f. m. cap.). — Suivent cinq « autres études ». José Ramos García, c. m. f., discute de la perspective eschatologique dans la Bible; Luis Alonso Schökel, s. j., propose sur le thème de l'Inspiration des réflexions originales et pertinentes; J. M. González Ruiz, pr., caractérise les assemblées cultuelles dans les épîtres de la captivité; S. de Ausejo, o. f. m. cap., propose de voir dans le Prologue de saint Jean une hymne christologique; A. Colunga, o. p., disserte sur le Millenium (*Apoc.*, xx, 1-6).

Il restait à reprendre le deuxième thème amorcé à la XV^e^ Semaine, et ce fut la tâche de la XVII^e^, consacrée aux *Genres littéraires des Évangiles* (2). Sans prétendre épuiser le sujet, quatre études le cernent de divers côtés. C'est d'abord Claudio Gancho Hernández, o. f. m., qui scrute avec détail les citations de l'A. T. dans les Évangiles synoptiques, leur structure littéraire, leur portée exégétique, enfin leurs ressemblances et différences avec les procédés rabbiniques. Pour caractériser le genre littéraire des récits de l'Enfance du Christ, S. Muñoz Iglesias, pr., les compare aux enfances de héros tels que Sargon, les rois égyptiens, Bouddha, Auguste, et conclut à l'originalité foncière des récits évangéliques, sans exclure cependant tout emprunt dans leur mode de présentation. C'est au genre apocalyptique que Antonio González Lamadrid, pr., demande d'éclairer certaines perspectives eschatologiques des Évangiles synoptiques, soit qu'elles remontent à Jésus lui-même, soit qu'elles reflètent des adaptations de la communauté primitive. Enfin J. Leal, s. j., mène une enquête diligente et poussée sur le genre gnomique des Évangiles, éclairant ses catégories et ses formules à l'aide d'autres littératures

(1) *XVI Semana Biblica Española (26-30 sept. 1955). La Escatología individual neotestamentaria a la luz de las ideas en los tiempos apostolicos. Otros estudios.* Gd in-8° de 428 pp. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas, Instituto « Francisco Suarez », 1956.

(2) *XVII Semana Bíblica Española (24-28 sept. 1956). Generos literarios en los Evangelios. Otros estudios.* Gd in-8° de xviii-315 pp. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Científicas. Instituto « Francisco Suarez », 1958.

gnomiques, et tirant des conclusions de critique littéraire et historique sur les dits attribués à Jésus. — Cinq études annexes complètent ce recueil. Le principe de S. Jérôme « Quando ad intelligentiam provocamur, mysticum monstratur esse quod dictum est » est commenté par J. Ramos García, c. m. f., à l'aide des passages des Synoptiques et de l'Apocalypse où les auditeurs sont invités à prêter l'oreille, puis il est appliqué au sensus plenior. L'Annonciation est l'objet de deux études : Isidoro Rodríguez, o. f. m., demande à un examen philologique du récit, notamment de κεχαριτωμένη, des aperçus sur l'âme de Marie dont je ne suis pas sûr qu'ils respectent parfaitement le genre littéraire du morceau; Marciano Villanueva, c. m. f., ému des objections soulevées récemment par des catholiques (notamment Gächter) contre le vœu de virginité de Marie, les réfute en détail et conclut que l'hypothèse traditionnelle d'un vœu (ou d'un propos) reste l'explication la plus satisfaisante du texte. J. M. González Ruiz, pr., dégage les motifs apostoliques du célibat que Paul recommande en *I Cor.*, vii, 25-38 et pense que les vv. 36-38 ne sont pas des conseils à un père sur le mariage de sa fille, mais concernent plutôt des fiançailles spirituelles de jeunes apôtres des deux sexes. L'ouvrage se termine par quelques réflexions d'A. Colunga, o. p., sur le ciel nouveau et la terre nouvelle que nous réserve l'achèvement du salut.

L'ampleur parfois prolixe et le tour volontiers spéculatif de ces divers mémoires sont bien dans la tradition espagnole. Mais ces tendances d'esprits très déliés s'accompagnent d'une excellente information et d'un réel souci des problèmes actuels. Même si l'on se sent parfois attiré vers des solutions moins systématiques, on ne pourra que profiter à exploiter ces solides études. On y sera aidé dans chaque volume par des sommaires détaillés et un Index des noms de personnes. Ayant à parcourir une si abondante matière, je n'ai pu le plus souvent que résumer des orientations ou énoncer des titres. Si sommaire qu'elle soit, cette présentation suffira, je l'espère, à évoquer dans la jeune Espagne catholique un travail biblique intense et averti dont on peut attendre de bons fruits.

[P. Benoit]

Nous avons déjà rendu compte, dans cette Revue, des premiers volumes du *Répertoire biblique du Moyen Age*, établi et publié par Fr. Stegmüller (cf. *RB.*, 1956, pp. 593-594). Depuis lors, deux nouveaux tomes ont été publiés : le tome V, qui achève la liste des commentaires, par noms d'auteurs (Raban Maur à Zacharias Chrysopolitanus), et le tome VI, qui commence la liste des commentaires anonymes, classés par ordre alphabétique des villes où se trouvent les manuscrits décrits (Aberdeen-Oxford) (1). On appréciera spécialement l'intérêt de ce dernier volume paru. S'il est en effet souvent difficile de se retrouver dans la littérature du Moyen Age, les difficultés deviennent inextricables lorsqu'il s'agit d'écrits anonymes qui, souvent, n'ont même jamais été publiés. Grâce au Répertoire, il devient maintenant possible de prendre connaissance de nombreux écrits anonymes sur la Bible, qui dorment dans les bibliothèques d'Europe. Il est souhaitable que le dernier volume contienne une table qui donne un ordre logique, par matières,

(1) *Repertorium Biblicum Medii Aevi*, collegit, disposuit, edidit Fridericus Stegmüller. Tomus V : *Commentaria, Auctores R-Z.* Gd in-8° de 452 pp. — Tomus VI : *Commentaria, Anonyma A-O.* Gd in-8° de 530 pp. Madrid, Consejo Superior de Investigaciones Cientificas, Instituto Francisco Suárez, 1955, 1958.

des commentaires recensés; l'utilisation de ce Répertoire en sera grandement facilitée. L'édition de l'ensemble reste d'une très haute tenue, la typographie est excellente et la disposition très claire. Souhaitons que l'œuvre entière s'achève maintenant rapidement.

[M.-É. Boismard]

L'*Israel Exploration Society* a fait de son annuaire pour 1958 un volume d'hommage à B. Mazar, qui est à la fois son Président et le Recteur et Président de l'Université Hébraïque de Jérusalem (1). Ce volume, qui groupe les contributions des collègues, des élèves et des amis étrangers de B. Mazar, comprend une partie en anglais et une partie en hébreu (avec des résumés anglais). Il est, d'un bout à l'autre, intéressant pour nos études et mérite d'être analysé en détail.

Partie anglaise : W. F. Albright, *Was the Age of Solomon without Monumental Art?*, pp. 1*-9*. Il discute la thèse d'H. Frankfort et de certains de ses élèves, d'après lesquels la Syrie-Palestine aurait connu entre 1200 et 850 av. J.-C. une époque barbare, sans art ni bonne architecture. Il montre que cette conclusion n'est obtenue qu'en faussant les dates des découvertes de Carkémish, Tell Halaf, Byblos, Megiddo et qu'elle est contredite par les nouvelles recherches en Sud-Arabie. Le x^e^ siècle, en particulier, a été une période de grand développement artistique et les renseignements de la Bible sur les constructions de Salomon sont amplement confirmés par l'archéologie. — C. H. Gordon, *Indo-European and Hebrew Epic*, pp. 10*-15*. Revenant à un thème qu'il a plusieurs fois touché, l'auteur met en parallèle les récits bibliques et les épopées d'Ugarit, de l'Inde et de la Grèce; il conclut : 1° que l'ancienne littérature hébraïque appartient à la tradition de la Méditerranée orientale, 2° que cette tradition méditerranéenne est débitrice des Indo-Européens qui sont arrivés dans la région au II^e^ millénaire avant notre ère. — G. R. Driver, *Geographical Problems*, pp. 16*-20*. Notes sur *Num.*, xxi, 14-15, 17-18; II *Sam.*, ii, 24; viii, 1; II *Reg.*, xvii, 24, 30-31 (où sont étudiés les lieux d'origine et les dieux des colons de Samarie). — J. Lewy, *The Biblical Institution of* D^e^ror *in the Light of Akkadian Documents*, pp. 21*-31*. Les prescriptions d'Ézéchiel et du Lévitique sur l' « affranchissement » ou la « rémission », *d^e^rôr*, sont rapprochées de rares contrats akkadiens qui emploient les termes *durâru* et *andurâru* : la législation des années sabbatiques et jubilaires aurait ainsi des attaches anciennes. — E. A. Speiser, *In Search of Nimrod*, pp. 32*-36*. Le légendaire Nemrod de *Gen.*, x, 8-12 est très probablement la figure héroïsée de Tukulti-Ninurta I^er^, environ 1246 à 1206 av. J.-C. — G. E. Wright, *The Problem of the Transition between the Chalcolithic and the Bronze Ages*, pp. 37*-45*. Il propose un reclassement des Périodes appelées jusqu'ici Chalcolithique Supérieur et Ancien Bronze I. Le Chalcolithique Supérieur est éliminé et, joint à l'ex-Ancien Bronze I*a*, il devient Ancien Bronze I*a* et *b*, l'ex-Ancien Bronze I*b* devient Ancien Bronze I*c*. Ce reclassement se fonde surtout sur le matériel de Tell el-Fâr'ah du Nord et particulièrement sur la poterie en gris lustré qui y a été trouvée en quantité et où Wright discerne trois phases. Cette distinction, fondée sur la seule typologie, est conjecturale et demanderait à être confirmée par la stratigraphie. D'autre part, il est exact que le Chalcolithique Supérieur et l'Ancien Bronze I*a* de la nomencla-

(1) *Eretz-Israel, Archaeological and Geographical Studies.* Vol. V dedicated to Professor Benjamin Mazar on his Fiftieth Birthday. Jerusalem, Israel Exploration Society and Hebrew University, 1958. Un vol. in-4° de 98* pp. (anglais) et 258 pp. (hébreu) et 26 planches.

ture admise sont (en partie?) contemporains, mais il ne suit pas qu'ils doivent être confondus sous le même nom : ce sont deux cultures contemporaines mais différentes. Et, si l'Ancien Bronze I*a* prépare l'Ancien Bronze qui se continuera sans rupture notable jusque vers la fin du III^e^ millénaire, le Chalcolithique Supérieur a un aspect tout autre et ne doit pas être confondu avec le Bronze. En tout cas, il est abusif de désigner le Chalcolithique Supérieur (et l'Ancien Bronze I*a*) comme une période de grand développement urbain. L'urbanisme ne commence qu'après le Chalcolithique et c'est un changement radical : cela est évident à Tell el-Fâr'ah et, si une désignation d'ensemble convient à cette période, c'est au contraire celle de « Période Proto-urbaine », que Miss K. Kenyon a récemment proposée. — H. G. Güterbock, *Kaneš und Neša : Two Forms of one Anatolian Place-Name?* pp. 46*-50*. Il fait l'hypothèse que Kaneš, la colonie assyrienne de Cappadoce au site actuel de Kültépé, serait l'équivalent akkadien de Neša dans les documents hittites. — K. M. Kenyon, *Some Notes on the Early and Middle Bronze Age Strata of Megiddo*, pp. 51*-60*. Propose, avec des arguments convaincants, une nouvelle interprétation des Strates XVII-XIII de Megiddo (noter que les fig. 3 et 4 ont été interverties dans la mise en pages). — H. L. Ginsberg, *An Unrecognized Allusion to Kings Pekah and Hoshea of Israel*, pp. 61*-65*. Nouvelle exégèse d'*Is.*, viii, 23, où « le (roi) antérieur » serait Pékah et « le (roi) postérieur » serait Osée. — S. N. Kramer, *Love, Hate and Fear*, pp. 65*-74*. Sur les notions sumériennes de l'amour et de la haine; le thème de la peur est à peine touché. — J. Černy, *Stela of Ramesses from Beisan*, pp. 75*-82*. Reprend l'étude de la stèle de Ramsès II trouvée à Beisân en 1923 et reproduit un estampage passé à l'encre par Gunn. Traduction et commentaire; la date, lue jusqu'ici « 29^e^ année » est corrigée en « 18^e^ année ». Le seul intérêt historique de cette stèle, qui se contente de formules conventionnelles, est sa présence à Beisân.

Partie hébraïque : J. Kaplan, *Fouilles à Teluliot Batashi dans la vallée de Sorek*, pp. 9-24. L'occupation s'étend du Néolithique au Moyen Bronze; un tumulus (?) du Moyen Bronze. — R. Amiran, *Palestine, Syrie et Chypre au Moyen Bronze I*, pp. 25-30. Indices de relations entre Chypre et la côte syro-palestinienne au début du II^e^ millénaire : le bol rouge et noir de la Tombe 3 de l'Ophel (Jérusalem) doit être séparé du matériel de cette tombe, il est postérieur et originaire de Chypre; la jarre de la Tombe 164 B de Vounous (Chypre) appartient très probablement au groupe syro-palestinien du Moyen Bronze I; un vase de la Tombe 54 de Vounous, à décor blanc, unique à Chypre, est rapproché d'une classe de poterie rare en Palestine. — M. W. Prausnitz, *Impressions de cylindres dans la région de la Méditerranée orientale à la fin du III^e^ millénaire av. J.-C.*, pp. 31-34. Rassemble les impressions sur jarres avec motifs de figures humaines, bateaux, spirales ou rosettes, trouvées dans cette région : elles datent des environs du xxiii^e^ siècle av. J.-C. — M. Stekelis, *Un noyau d'obsidienne trouvé à Kibbutz Kabri*, pp. 35-37. Gros noyau d'obsidienne, originaire d'Arménie, trouvé dans un contexte de la fin du Chalcolithique; témoignage d'un commerce d'importation. — M. Dothan, *Problèmes de stratigraphie dans Megiddo XX*, pp. 38-40. Divise le stratum XX en deux phases, la première rattachée au Ghassoulien, la seconde au début du Chalcolithique Supérieur. — N. Glueck, *La cinquième campagne d'exploration dans le Négeb*, pp. 41-46. Publié en anglais dans *BASOR*, **145**, 1957, pp. 11-25. — J. Leibovitch, *Art Égyptien et Hyksos*, pp. 47-51. Les scènes animales qui apparaissent sur les scarabées et autres objets à partir du Nouvel Empire et sont ensuite indéfiniment reproduites ne seraient pas dues à une influence égéenne mais auraient

leur origine dans une tradition d'Asie Mineure transmise par les Hyksos. — N. Tzori, *Figurines cultuelles dans la plaine orientale d'Esdrelon et à Bethshean*, pp. 52-54. Sept figurines de femmes nues, récemment trouvées. — T. Dothan, *La civilisation philistine à la lumière des découvertes archéologiques en Palestine et en Égypte*, pp. 55-66. Étudie spécialement les sarcophages anthropoïdes de terre cuite, trouvés à Tell ed-Duweir, Beisân, Tell el-Fâr'ah du Sud, et en Égypte et Nubie. Ils sont ceux de mercenaires servant dans les armées égyptiennes; en Palestine, ces mercenaires sont des Philistins. — A. Malamat, *Histoire et vision prophétique dans une lettre de Mari*, pp. 67-73. Traduction et commentaire d'une lettre publiée par G. Dossin dans le volume d'hommage à Th. H. Robinson en 1950. Parallèles bibliques : le messager prophétique est nommé *âpilum*, « le répondant », cf. le verbe *'ânah* dans les Prophètes et peut-être le substantif dans *Mal.*, II, 12. Le *âpilum* agit dans le *meškanum*, une tente oraculaire? cf. *miškân*. — N. H. Tur-Sinai, *Sur quelques références historiques de la Bible*, pp. 74-79. Cherche à déterminer les allusions contenues dans *Is.*, VII, 8-9; *Os.*, IV, 4-7; V, 1-4, 13; X, 6, 10-14; XII, 5-9; I *Chron.*, IV, 22-23. — S. E. Loewenstamm, *Le Ps.* LXXXI *et le problème de l'Exode*, pp. 80-82. Ce Psaume refléterait une tradition nord-israélite sur l'Exode, indépendante de celle du Pentateuque mais confirmant le séjour en Égypte de toutes les tribus (en particulier de la maison de Joseph). — M. Haran, *L'arche d'alliance et les Chérubins*, pp. 83-90. Les deux conceptions de l'arche comme un coffret et comme un trône ne s'opposent pas : les Chérubins sont le siège de Dieu, l'arche est son marchepied, dans lequel les tables de la Loi étaient déposées, ce qu'éclairent des parallèles extra-bibliques. — Y. Yadin, *Le cadran solaire d'Achaz*, pp. 91-96. Les « degrés d'Achaz » de II *Reg.*, XX, 8-11; *Is.*, XXXVIII, 7-8 ne sont pas un cadran solaire mais les deux volées d'escalier qui montaient au toit du palais; ils servaient aussi à indiquer l'heure. Il compare un gnomon du Musée du Caire, où l'ombre se projetait sur deux escaliers. Mais L. Borchardt a montré (cf. *Altägyptische Zeitmessung*, 1920, p. 41, note) que ce gnomon ne pouvait pas servir pour expliquer le texte biblique. — S. Yeivin, *Yakin et Boaz*, pp. 97-104. Les deux colonnes de bronze n'ont aucun rôle architectural, elles symbolisent la présence de Dieu dans son temple et leurs noms étaient peut-être des noms ancestraux dans la famille de Salomon. — S. Abramski, « *Scorie* » *et* « *étain* » *dans le chap. I d'Isaïe*, pp. 105-107. Étudie les mots סיג et בדיל dans la Bible. — H. J. Katzenstein, *La Maison d'Éliakim, une famille de Maîtres du Palais*, pp. 108-110. Cette fonction serait restée dans la même famille depuis le temps d'Ézéchias, jusqu'à la fin du royaume de Juda. — S. Talmon, I *Chron.*, II, 55, pp. 111-113; les Qénites, apparentés par alliance à l'ancêtre des Rékabites? — J. Liver, *Le retour de Babylone, son époque et sa portée*, pp. 114-119. Le retour des exilés n'exigeait pas une autorisation royale; en fait, il a commencé après que Cyrus eut permis la reconstruction du Temple et il s'est continué dans les années suivantes. — Z. Kallai-Kleinmann, *En-Dor*, pp. 120-123. La mention de la ville dans *Jos.*, XVII, 11 doit être une interpolation. — M. Naor, *Bet Dagon et Gederot-Kidron, Eltekeh et Éqron*, pp. 124-128. Propose de localiser Bet Dagon à Tell Batashi, Gederot (et Kidron qui est identique) à Khirbet Djederah, Eltekeh à Maghar et Éqron à Qatra. — Y. Aharoni, *Tamar et les routes vers Élat*, pp. 129-134. Deux notes : Tamar = 'Aïn el-Ḥoṣb; contre l'opinion commune, il montre l'exactitude des distances de la Table de Peutinger pour la route romaine de Philadelphie-Amman à Élat. — M. Avi-Yonah, *La date du* « *Limes Palaestinae* », pp. 135-137. Au temps de Dioclétien. — S. Morag, *Mêša'*, pp. 138-144. Note de dialectologie hébraïque à partir

des formes de certains noms personnels et géographiques. — I. Yeivin, *Certaines manifestations de la tendance* milra' *en hébreu*, pp. 145-149. Sur l'accentuation tonique en syllabe finale. — H. Tadmor, *La « faute de Sargon »*, pp. 150-163. Sur l'attitude de Sargon II et de Sennachérib à l'égard de Babylone. Réédite et commente la tablette K 4730, rapportant une enquête de Sennachérib sur la « faute » de son père Sargon. — B. Kanael, *Observations sur la chronologie de Khirbet Qumrân*, pp. 164-170. Examen des données numismatiques de Khirbet Qumrân; les conclusions des Rapports préliminaires de la fouille sont acceptées à quelques nuances près. — N. Avigad, *Fouilles à Beth-Shearim*, 1955, pp. 171-188. Paru en anglais dans *IEJ*, VII, 1957, pp. 73-91, 239-255. — Les dernières contributions concernent le Judaïsme postérieur. Nous retiendrons seulement : J. Prawer, *La ville et le duché d'Ascalon pendant les Croisades*, pp. 224-237, et I. Ben-Zvi, *Le livre d'Abishaï*, pp. 240-252. Ce fameux Pentateuque samaritain de Naplouse n'est pas antérieur au XIII^e siècle pour sa portion la plus ancienne et la plus grande partie date du XIV^e siècle; cinq planches de reproduction du manuscrit.

On voit tout l'intérêt que ce volume présente. Le nombre et la qualité des contributions témoignent magnifiquement du respect et des sympathies que le Professeur Mazar s'est acquis par sa science et sa personnalité. Nous partageons ces sentiments et sommes heureux de nous associer à l'hommage qui lui a été rendu.

[R. de Vaux]

Ancien Testament. — Généralités. Dans un dépliant de 10 pages (1), le Père S. Pagano, O. M. I., s'efforce de répartir selon l'ordre chronologique les diverses parties de l'Ancien Testament, sans négliger d'ailleurs les apocryphes. Son classement suit les positions communément admises par l'exégèse catholique. Quelques notations, inspirées par la Bible de Jérusalem, orientent les étudiants qui auront ainsi un schéma commode à leur disposition. En ce qui concerne le psautier, l'auteur fait montre d'une grande réserve, ce qui va de soi étant donné l'état encore peu avancé des recherches dans ce domaine. Je propose pour ma part de situer les *Ps.* XX et XXI, ainsi qu'*Ex.*, XV, au temps de Josias, et de dater *Deut.*, XXXIII du temps de Jéroboam II. Il me semble que la Loi de Sainteté précède de peu Ézéchiel et se place mieux vers la fin de la monarchie. Pour Ézéchiel, des études récentes ont montré la fragilité de certaines hypothèses. A la liste des écrits prophétiques édités au V^e s. par les cercles de scribes et de prêtres de Jérusalem, il faut ajouter *Sophonie* qui fut alors retouché en plusieurs endroits et complété par une finale dans le ton de celles d'*Amos* et de *Michée*. Si *Is.*, XXXIV-XXXV fut composé peu avant la ruine d'Édom (milieu du V^e s.), l'apocalypse d'*Isaïe* se situe bien dans la première moitié du III^e s., lors de l'invasion de Moab par les tribus arabes. L'hypothèse qui place les chants du Serviteur vers 350 n'est pas une opinion commune; beaucoup d'exégètes qui voient dans ceux-ci quatre péricopes bien distinctes les maintiennent cependant au second Isaïe; les arguments en faveur de leur authenticité ne manquent pas. Je regrette le fractionnement irrégulier du temps en périodes de dix ans et demi et quinze ans; ne pourrait-on pas adopter partout une division homogène? Quoi qu'il en soit, ce tableau ingénieux ne pourra manquer d'être utile aux étudiants et aux débutants en science biblique.

[R. T.]

(1) S. Pagano, O. M. I., *Tableau Chronologique des Livres de l'Ancien Testament.* In-8° de 12 pp., dépliant. Ottawa, Séminaire Universitaire, 249, r. Main, 1959.

Le Studium Biblicum Franciscanum de Tokyo vient de publier un nouveau fascicule de sa *Bible en japonais :* le *Lévitique* (1). C'est la même présentation élégante que pour la *Genèse* (cf. *RB.*, 1959, pp. 607 s.). Une nouvelle terminologie, spécialement pour le rituel des sacrifices, a dû être établie pour se conformer aux directives du « Japanese Language Council »; un appendice la confronte avec la terminologie antérieure et avec une transcription de l'original hébreu. D'autre part, pour mieux suivre l'usage courant et aussi pour éviter une division dommageable entre éditions catholiques et protestantes de la Bible, on a décidé de renoncer à une transcription scientifique des noms propres pour adopter la transposition plus populaire déjà établie (2). Enfin, le japonais étant incapable de refléter exactement les diverses sortes de lois que contient le Lévitique, toutes ces lois ont été classées dans un appendice spécial et expliquées dans l'Introduction.

[P. B.]

L'édition des *Chester Beatty Biblical Papyri* a été menée par les soins de Sir Frederic G. Kenyon, de 1933 à 1938, avec une compétence et une présentation de haute qualité. Tous les principaux documents de cette précieuse collection ont paru en fascicules de Texte, suivis normalement du fascicule de Planches correspondant. Toutefois la deuxième guerre mondiale, et la mort de l'éditeur, avaient retardé jusqu'à présent la publication des *Planches des fascicules V et VI* contenant respectivement le Pap. VI (*Nombres* et *Deutéronome*) et les Pap. VII, VIII, XI *(Isaïe, Jérémie, Ecclésiastique)*. Elles viennent de paraître, réunies en un même fascicule (3). Après une courte Préface signée de R. J. Hayes, et une liste des planches, ce sont 105 magnifiques planches où sont reproduits tous les fragments conservés. Certains d'entre eux étant parfois petits, il arrive qu'une même planche rassemble les restes de plusieurs folios. Tous sont reproduits grandeur naturelle, sauf quelques cas où une légère réduction a été nécessaire et qui sont soigneusement indiqués dans la préface. Les huit fragments du Deut. possédés par l'Université de Michigan ont pu être associés à l'édition. Comme dans les fascicules précédents, la reproduction est admirablement réussie et permet au bibliste de vérifier les lectures, de même qu'elle fournit au paléographe un précieux album de spécimens d'écriture littéraire. Les éditeurs annoncent un autre fascicule, à paraître prochainement, qui contiendra une édition révisée du fascicule II (Évangiles et Actes) et des corrections aux Épîtres pauliniennes et à l'Apocalypse (fasc. III), par le Prof. H. W. Huston. Un ultime fascicule est prévu, qui publiera un nombre considérable de fragments très petits appartenant surtout aux Nombres et au Deutéronome, mais aussi à la Genèse (Pap. V) et à Isaïe; travail de longue haleine dont l'achèvement se fera quelque peu

(1) *The Holy Bible. The Book of Leviticus.* Colloquial Critical Translation from the Original Languages. In-12 carré de v-194 pp. Studium Biblicum Franciscanum, 370 Tamagawa-setamachi, Setagaya-ku, Tokyo, 1959.

(2) Le P. Bernardin Schneider, o. f. m., s'est expliqué sur ce point dans un article de 9 pages du « Missionary Bulletin »: *The Problem of Transcribing Biblical Names.*

(3) *The Chester Beatty Biblical Papyri.* Descriptions and Texts of Twelve Manuscripts on Papyrus of the Greek Bible. Fasciculus V. *Numbers and Deuteronomy.* Fasciculus VI. *Isaiah, Jeremiah, Ecclesiasticus. Plates.* In-4° de 10 pp. et 105 planches. Dublin, Hodges Figgis & Co. Ltd, 1958. — Prix : 6 liv. sterl. — Sur les fasc. V et VI (Texte) cf. *RB.*, 1937, pp. 141-142 et 1938, p. 129 (corriger fasc. VII en fasc. VI).

attendre. On ne peut que remercier chaleureusement les éditeurs pour cette entreprise qu'ils poursuivent avec tant de conscience et de succès.

[P. B.]

Livres prophétiques. — L'exposé de A. H. J. Gunneweg sur *le rôle de la tradition orale ou écrite dans la transmission des oracles préexiliques* (1) représente une vigoureuse et intéressante réaction contre l'école scandinave dite « traditionsgeschichtlich » ou « Überlieferungsschule ». Les travaux de Nyberg, Birkeland, Mowinckel, Engnell, Haldar, Nielsen, sont soumis par Gunneweg à une critique sévère. Assurément ils ont fourni à l'exégèse un apport positif en mettant en lumière l'importance de la transmission par voie orale; les scribes étaient rares dans l'ancien Orient, et la mémoire était continuellement mise à contribution. Mais l'école susdite n'a pas pris assez au sérieux certains passages des livres prophétiques qui montrent l'existence de la transmission écrite (*Is.*, VIII, 1; XXX, 8; *Jer.*, XXXVI; *Hab.*, II, 2; *Ez.*, XXXVII, 16). On peut citer aussi *Prov.*, XXII, 20, qui prend de l'importance si, comme je le pense, le troisième recueil des *Proverbes* date du règne de Josias. Quant au livre du « Juste », ne peut-il être antérieur au VI^e^ siècle? De toute manière, la tradition écrite est attestée en même temps que la tradition orale bien avant le temps de l'exil; elle n'est pas une exception, comme le disent les partisans de l'école traditio-historique. Il n'en reste pas moins vrai que les oracles qui nous sont restés représentent une sélection faite par le prophète ou ses disciples, et qu'ils ont pu être adaptés à de nouvelles conditions. Il aurait été bon d'examiner dans cette perspective les « relectures » subies par les recueils prophétiques et qui vont depuis une légère altération de mot jusqu'à des additions considérables. Gunneweg se demande alors quels cercles transmettaient la tradition orale et la tradition écrite. Il reprend à ce propos la théorie de Gipsen (1932). Ce sont les pères qui racontaient à leurs enfants les anciens dits, les vieilles histoires; la tradition orale est une tradition familiale de type populaire. La tradition écrite doit être mise en rapport avec le Temple qui était le centre intellectuel et éducatif. On sait que dans l'Orient ancien, les sciences, la littérature, l'art du scribe étaient des prérogatives du clergé; il en était de même en Israël. Par conséquent, les prophètes dits « écrivains » doivent appartenir d'une façon ou d'une autre au personnel du Temple; ce sont des prophètes « cultuels »; ils font partie du cercle des « nabis ». On objectera qu'Osée, Amos, Michée, Isaïe, Jérémie, Sophonie attaquent violemment le sacerdoce et les pratiques cultuelles; mais ils ne mettent pas en cause les institutions, ils combattent seulement le formalisme, les conceptions magiques, la duplicité de cœur. Même s'ils prédisent la destruction du sanctuaire, ils demeurent des nabis attachés à ce même sanctuaire. Cette partie de l'exposé attirera sans doute des critiques; s'il est opportun de rappeler l'existence d'une tradition prophétique écrite dès l'époque royale, on n'est pas obligé de souscrire à la thèse du prophétisme cultuel. Il faut se garder ici de généralisations commodes; chaque prophète écrivain possède une physionomie originale et entretient avec le sacerdoce du Temple des rapports particuliers qu'il s'agit de préciser dans chaque cas

(1) A. H. J. Gunneweg, *Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher als Problem der neueren Prophetenforschung* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, 55. Heft; der ganzen Reihen 73. Heft). In-8° de 128 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1959. — Prix : br. DM 11.80.

et qui ont pu varier au cours de sa mission prophétique. Les scribes de la cour royale, qui étaient des personnages laïcs, et l'élite intellectuelle de Jérusalem, avaient aussi la possibilité de consigner par écrit la prédication des grands inspirés. — Page 54, ligne 7, lire : 5, 13 (non 12).

[R. T.]

La monographie d'O. Kaiser sur *les Chants du Serviteur de Yahvé* (1) n'apporte pas d'éléments bien nouveaux sur ce problème si discuté, mais se recommande par son érudition de bon aloi. Elle n'a pu cependant bénéficier des études récentes de L. G. Rignell (cf. *RB.*, 1958, p. 293) et de V. de Leeuw (cf. *ibid.*, 1958, p. 605). Comme beaucoup d'exégètes, Kaiser exploite la théorie scandinave de l'idéologie royale et pense que le Serviteur présente surtout des traits d'origine royale, en particulier pour le premier chant. Ce qui ne l'empêche pas de voir dans le Serviteur, tantôt les exilés de Babylone, tantôt le prophète lui-même (troisième chant). La question de l'identification pour chacun des quatre chants est d'ailleurs pour lui secondaire; il s'attache surtout à retrouver les sources bibliques et extra-bibliques dont peut dépendre l'auteur de ces quatre chants, qui n'est autre que le second Isaïe. Il faut en effet maintenir très fermement l'unité d'ensemble d'*Is.*, XL-LV et ne pas isoler de leur contexte les quatre chants; cette manière de faire risque de fausser les perspectives et disloque la suite des oracles de façon arbitraire; elle est en outre un aveu d'impuissance et provient souvent d'exigences logiques absolument étrangères à la pensée orientale. L'unité littéraire est aussi à maintenir dans le premier chant (XLII, 1-9). Je suis ici pleinement d'accord, sans partager pour autant l'interprétation « royale », d'ailleurs mitigée. Kaiser reconnaît en effet que le second Isaïe transpose les traits royaux et que bien des traits « prophétiques » sont aussi présents chez lui. Quant aux éléments hymnico-lyriques, ils dépendraient de vieilles traditions cultuelles, attestées par les psaumes royaux. Là encore, bien des arguments pourraient être avancés contre la théorie reconstituant le rituel royal primitif en Israël à partir des psaumes. De même, on peut discuter un certain nombre d'interprétations de détail. Ainsi, *mishpaṭ* a-t-il bien le sens général de droit indissolublement lié à la religion? Je préfère l'exégèse de R. Martin-Achard (*Israël et les nations*, p. 26) qui y voit le jugement de Dieu en faveur de son peuple. Dans L, 4, peut-on traduire (avec de Boer) : « Pour que je sache dire vite quelque chose à l'épuisé »? La vitesse des paroles peut-elle contribuer au soulagement des malheureux? C'est leur contenu qui est essentiel. Avec Albright, il faudrait lire dans LIII, 9 le mot *śâ'îr* « démon » (« auprès du démon est sa tombe »). On ne voit pas très bien comment justifier la présence des adjectifs possessifs de la première personne aux vv. 8 (« mon peuple ») et 11 (« mon serviteur »); ceux-ci peuvent avoir apparemment le même antécédent, Yahvé. Par ailleurs, il est normal de conserver « Israël » dans XLIX, 3, malgré les difficultés que cette mention peut provoquer. Dans l'ensemble, l'interprétation d'O. Kaiser est fort respectueuse du texte reçu et ne pèche pas par excès de logique; elle a toutefois majoré l'importance des traits d'origine proprement royale, qui pourraient tout aussi bien dériver des oracles prophéti-

(1) Otto KAISER, *Der königliche Knecht. Eine traditionsgeschichtlich-exegetische Studie über die Ebed-Yahwe-Lieder bei Deuterojesaja* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, 52. Heft; der ganzen Reihe, 70. Heft). In-8° de 146 pp. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1959. — Prix : br. DM 12.80.

ques antérieurs au milieu du VI^e siècle. Elle a aussi minimisé les perspectives eschatologiques en se tournant de préférence vers le passé, parfois lointain, d'Israël, et son arrière-plan mésopotamien. Si l'appel aux antiques « traditions » s'impose dans l'exégèse des textes, il ne suffit pas à les rendre intelligibles en eux-mêmes et dans leurs relations mutuelles.

[R. T.]

Grand spécialiste de l'hébreu et de l'araméen, E. Y. Kutscher, professeur à l'Université Hébraïque, s'est attaché à étudier dans les moindres détails *la langue et l'arrière-plan linguistique du grand rouleau d'Isaïe* découvert dans la grotte 1 *de Qumrân* (1). Complété par des index et des listes de mots, enrichi de nombreuses notes et références, ce travail considérable représente une contribution de première valeur aux études qumrâniennes. On sait que le grand rouleau d'*Isaïe* est généralement considéré comme une recension de type populaire, reflétant la langue des derniers siècles avant notre ère. Après une minutieuse enquête, le prof. Kutscher croit pouvoir préciser que la langue de ce rouleau révèle une tendance « modernisante » par rapport à l'hébreu que nous a conservé le texte massorétique. Ainsi, la graphie *darmešeq* (Damas) correspond à celle des *Chroniques*, de la Mishna et du syriaque. Les noms théophores ont une graphie abrégée, *-yah*, et non *-yahu*; il en est ainsi dans les livres récents de la Bible, dans les inscriptions d'Éléphantine, de Jérusalem, etc.; l'exception des *Chroniques* confirme ici la règle. L'usage habituel de la *scriptio plena* (que j'avais déjà signalé dans *RB.*, 1949, pp. 227 et 232) renvoie à un stade ultérieur de l'hébreu et correspond sans doute aux usages de l'époque hellénistique. Alors est apparu un type vulgaire du texte biblique où la *scriptio plena* a pour but d'éliminer des prononciations aramaïsantes, mais où se rencontrent bien des traits spécifiquement araméens. Aux mots et aux formes archaïques sont substitués des mots et des formes plus familiers, correspondant en somme à l'hébreu de la Mishna. Ainsi en est-il dans *Is.*, XXX, 1 (*kkltk*), XLVII, 2 (*šwlyk*), LVII, 18 (*tnḥwmym*), etc. Les suffixes du féminin singulier, *kî*, *tî*, sont des aramaïsmes. Il n'est pas certain que les pronoms *hy'h* et *hw'h* reflètent une forme ancienne. Mais la forme *kh* pour le suffixe de la deuxième personne du singulier est ancienne et ne peut être considérée comme une innovation des Massorètes, au lieu de la forme *-āk*. Ces deux formes de suffixes reflètent selon Kutscher la coexistence de deux dialectes hébreux, l'un (*standard*) en usage dans le culte et la lecture synagogales, l'autre (*substandard*) identique à l'hébreu courant de l'époque et à celui de la Mishna. Dans ce second dialecte, l'accentuation serait paroxytonique; or, il semble que dans le rouleau d'*Isaïe*, le verbe reçoive l'accent sur la pénultième. De toute façon, la langue du rouleau ne peut être considérée comme une étape intermédiaire dans le développement de l'hébreu *standard*. Par ailleurs, ce dialecte a pu conserver des traits archaïques, comme l'absence de dissimilation vocalique (*'uzzuz*), alors que ce phénomène est fréquent dans le dialecte de Tibériade (*'izzuz*); ou bien la forme *quṭl* (*runnāh*) souvent attestée dans la vocalisation babylonienne, au lieu de la forme *qitl* (*rinnāh*) du dialecte de Tibériade.

Il est évidemment très délicat de vouloir reconstituer à partir de l'unique

(1) E. Y. Kutscher, *The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll* (en hébreu moderne, avec un résumé anglais). In-8° de XII-530 et 20 pp. Jérusalem, The Magnes Press, The Hebrew University, 1959. — Prix : 10 dol.; 17 livres isr.

rouleau d'*Isaïe* la langue parlée aux derniers siècles avant notre ère. En effet, la graphie ne correspond jamais parfaitement, c'est un fait général, à la prononciation réelle. Il y aurait aussi intérêt à élargir une telle enquête au moyen d'autres documents de Qumrân. C'est donc avec une certaine réserve qu'il convient d'envisager les conclusions du prof. Kutscher, et celui-ci ne les présente d'ailleurs qu'à titre d'hypothèses de travail. Mais l'objectivité de sa méthode linguistique inspire confiance; et il convient de rendre hommage à son patient et consciencieux labeur

[R. T.]

Le livre de *Michée* n'a suscité jusqu'à présent que peu de travaux. La monographie de W. Beyerlin (1) manifeste un grand souci de rattacher le prophète Michée aux vieilles *traditions historiques et cultuelles* de l'amphictyonie israélite. Ce qui a l'avantage de situer la prédication de Michée dans le vaste courant religieux issu de l'alliance mosaïque. Michée semble en effet puiser sa doctrine dans les anciens codes de lois et en adapte les normes aux circonstances du moment. Mais comme ces traditions légales furent élaborées dans l'ambiance des lieux de culte et se transmirent principalement lors des manifestations cultuelles, grande était la tentation de reconstituer à partir de Michée un arrière-plan liturgique, dominé par la soi-disant fête de l'alliance (théorie d'A. Weiser). Faut-il rappeler que toutes les fêtes d'Israël se référaient de près ou de loin à l'événement pascal, à la théophanie sinaïtique, au séjour au désert? Pour Beyerlin, c'est déjà dès l'époque monarchique que se fusionna la tradition davidique avec les vieilles traditions de l'Exode et de l'entrée en Canaan. Quant aux chapitres IV et V, ils renfermeraient pour lui une série de petits oracles indépendants, reliés par des mots-crochets et groupés autour du thème de l'eschatologie. Cependant, une analyse littéraire attentive peut facilement y déceler une structure littéraire homogène, avec des mots-clefs et des inclusions caractéristiques. D'autre part, l'examen des parallèles suggère que ce bloc central, apparenté à la finale (certainement postexilique), a pris sa forme actuelle après l'exil, sans doute lors de l'édition définitive des recueils prophétiques au V^e^ s. (cf. *RB.*, 1959, p. 130, à propos de IV, 1-5). En outre, il est très risqué de vouloir reporter IV, 14 à la fin de la lamentation I, 8-16; il n'est pas sûr qu'il s'agisse dans IV, 12 d'un rite de deuil (incisions), car le grec suppose une leçon toute différente, considérée par beaucoup comme originale. On se trouve aussi gêné par la façon dont l'auteur utilise, pêle-mêle, un certain nombre de Psaumes, situés d'emblée à la période monarchique. C'est supposer résolu un problème fort débattu et vouloir expliquer *obscurum per obscurius*. Cette méthode n'est d'ailleurs point propre à Beyerlin; elle a le tort d'amenuiser le rôle et l'importance des interventions prophétiques, et elle prétend reconstituer concrètement, à partir de textes anonymes et de date très incertaine, l'antique cadre cultuel de la religion d'Israël. Il est plus sage de se résigner, sur bien des points, à l'ignorance, en évitant de solliciter les textes.

[R. T.]

(1) W. Beyerlin, *Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, Neue Folge, 54. Heft; Der ganzen Reihe, 77. Heft). In-8° de 104 pp. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht 1959. — Prix : DM 10.80.

Nouveau Testament. — *Généralités.* Le deuxième tome de l'*Introduction à la Bible* publiée sous la direction de A. Robert (†) et A. Feuillet concerne le *Nouveau Testament* (1). Treize auteurs de mérite y ont collaboré, d'où une diversité inévitable, sinon du ton qui est toujours celui d'un conservatisme modéré, du moins de la manière tantôt traditionnelle tantôt novatrice, tantôt succincte tantôt prolixe. La présentation du *monde gréco-romain* et du *monde juif* contemporains du N. T. par A. Tricot est aussi claire et équilibrée qu'elle pouvait l'être en peu d'espace (pp. 8-105). Traiter du Gnosticisme en une page et demie est assurément bien bref, et la notice sur les Pharisiens aurait dû ajouter Finkelstein à sa bibliographie; mais le ton général est serein et objectif, la piété sincère du judaïsme est bien soulignée (pp. 49 s.), et les remarques sur messianisme et eschatologie (pp. 42 ss) sont pertinentes. La *littérature du judaïsme* est ensuite présentée sous ses aspects apocryphe (C. Bigaré), hellénistique (J. Trinquet) et rabbinique (A. Michel). Deux courts chapitres de J. Carmignac sur la secte de Qumrân et sa littérature sont d'une compétente sobriété. L'importante section des *Évangiles synoptiques* (pp. 144-334) a été confiée tout entière au P. X. Léon-Dufour. Après une brève histoire de l'interprétation, les trois évangiles sont examinés l'un après l'autre, puis vient le « fait synoptique » de leurs relations, enfin deux chapitres de synthèse sur leur genèse littéraire et leur valeur historique. Toute cette discussion est riche d'observations minutieuses et personnelles, dont l'entassement ne va pas sans produire parfois un effet de confusion. Les plans proposés pour chaque évangile sont plausibles et intelligents sans s'imposer plus que d'autres. L'originalité de l'auteur se manifeste surtout dans le traitement du fait synoptique. Il répugne en particulier à cette dépendance directe de *Mt* et de *Lc* par rapport à *Mc*, que tant de critiques de tout bord croient assurée. Ses observations sur les divergences d'ordre « microscopique », notamment les discordances entre la structure et les mots (pp. 267-271), méritent certes de retenir l'attention; je doute qu'elles l'emportent sur tant d'indices d'une utilisation de *Mc* par *Mt* et par *Lc*. Au reste la solution d'ensemble du P. Léon Dufour est plutôt vague; elle revient à dire que contacts littéraires dans la tradition écrite et contaminations dans la tradition orale ont joué ensemble et interféré d'un bout à l'autre de la genèse de nos textes évangéliques. Du problème synoptique certains veulent une solution « simple »; d'autres professent qu'elle doit être « complexe »; peut-être est-ce sagesse de l'imaginer plutôt confuse. Le dernier chapitre sur « les évangiles et l'histoire » me semble particulièrement réussi.

L'exposé de Mgr L. Cerfaux sur les *Actes des Apôtres* est magistral, celui d'un parfait connaisseur qui domine son sujet et le présente avec une aisance attachante. On voulait que ne le consulter, et on se prend à le lire. J'ai bien apprécié la comparaison des Actes et des Épîtres de Paul. Des questions peu solubles comme celle des sémitismes sont aimablement esquivées (p. 372). Au fil du texte lucide se rencontrent des perles comme celle-ci : « S'il est vrai que l'amitié suppose des contrastes de caractère, celle que Luc vouait à Paul dut être très solide : autant Paul est entier, entreprenant et impatient, autant Luc est homme de paix » (p. 362). — C'est encore à Mgr Cerfaux que sont échues les Épîtres aux Galates, de la Captivité et Pastorales. Même présentation aisée et savoureuse,

(1) In-8° de XXIII-939 pages, 8 planches photographiques et un livret détaché de cartes et plans. Tournai, Desclée & Cie, 1959.

que l'on goûte toujours même si l'on n'approuve pas. Je regrette pour ma part qu'il place l'incident d'Antioche (*Gal.*, II, 11 ss) avant le « Concile » de Jérusalem, à cause du « Décret » de celui-ci que Pierre n'a pu si tôt enfreindre. Comme s'il n'était pas critiquement probable que ce Décret a été porté plus tard! Il est vrai que cette solution semble à Mgr Cerfaux « par trop radicale » (p. 353). Sur les rapports entre *Gal.*, II et *Act.*, XV il s'exprime d'ailleurs avec un scepticisme désabusé, adopté à plus d'une reprise à l'égard des hypothèses qui veulent en savoir trop long et lui paraissent aventureuses. Mieux vaut être modeste et s'en tenir aux solutions reçues. C'est ainsi qu'il maintient *Phil.* à la fin de la captivité romaine (vers 62-63), attribue à Paul seul la rédaction de *Eph*, et ne voit aucune raison suffisante de lui refuser celle des *Pastorales*. Au reste l'intérêt de sa contribution n'est pas là, mais dans la façon objective et sagement mesurée dont il pose les problèmes. En ce qui concerne l'hymne de *Phil.*, II, 6-11, on eût aimé qu'il s'effaçât moins derrière les conclusions de P. Henry. — J. Cambier s'est chargé de tout le reste du sujet paulinien, à savoir la vie de l'Apôtre et ses épîtres aux Thessaloniciens, Corinthiens, Romains, ainsi que l'épître aux Hébreux. Sans doute pour être succinct, l'exposé renonce à rien apporter de vraiment original. Les solutions sont traditionnelles, plutôt timides. Non seulement il faut maintenir l'authenticité de *II Thess.*, mais aussi l'intégrité complète de *II Cor.* et de *Rom.:* le ton qumrânien de *II Cor.*, VI, 14-VII, 1 n'est même pas évoqué, et *Rom.*, XVI, 25-27 est accepté à cette place sans étonnement. Comme on pouvait l'attendre de ses travaux antécédents, J. Cambier a étudié l'ép. aux *Hébreux* avec plus de personnalité.

La troisième partie, traitant des *Épîtres catholiques* à l'exception des épîtres johanniques, est de J. Cantinat. Elle se recommande par l'heureux alliage d'une recherche bien fouillée et d'un exposé très clair. Ici encore les solutions sont prudentes : les épîtres de *Jacques* et de *Jude* sont bien les œuvres des « frères du Seigneur » qui ont porté ces noms, mais qui n'ont pas été apôtres. La *Prima Petri* est également authentique; on admet seulement que la *II Petr.* n'est pas de Pierre lui-même, mais d'un disciple immédiat qui aura voulu reproduire l'enseignement de son maître en se couvrant de son autorité. Plus que de telles solutions, difficiles à décider et fatalement un peu arbitraires, on retiendra les discernements qui caractérisent le genre littéraire de ces écrits, celui de la « parénèse judéo-hellénistique », et la part qui est justement faite à l'ambiance de liturgie baptismale dont témoignent *Jac.* et surtout *I Petr.*

Les *écrits johanniques* occupent la quatrième partie. A. Feuillet, éditeur de tout l'ouvrage, a pris en charge l'*évangile* et les *épîtres de Jean*. On appréciera l'ampleur de la recherche, qui ne laisse de côté aucun des problèmes possibles, et celle de l'exposé, qui se dilate avec une abondance enveloppante. Caractéristiques littéraires, plan, unité et ordre du IV^e^ évangile, identité de son auteur, rapports avec les synoptiques, doctrine et sources de la pensée, tous ces problèmes fameux sont examinés avec richesse, prudence et perspicacité. A la différence des exposés précédents, les rapports avec les documents de Qumrân sont examinés, pour l'évangile du moins (pp. 660 s.); ils l'auraient été avec plus de profit encore pour la première épître. — La contribution de M.-É. Boismard sur l'*Apocalypse* se signale par le ton personnel de la présentation, qui s'affranchit plus qu'aucune des contributions précédentes du genre d'un « Manuel ». Le plan et l'analyse suivie du livre ne sont même pas donnés! Ce parti discutable du point de vue scolaire n'est pas sans compensation : il nous vaut une discussion intelligente et

point livresque de cet écrit difficile. Le P. Boismard n'ignore pas les opinions antérieures, mais propose, avec discrétion d'ailleurs, sa propre solution du problème littéraire, celle de « deux apocalypses parallèles, ou tout au moins des essais partiels d'Apocalypse, qui auraient été fusionnés ensuite en un seul texte » par le même auteur (p. 726). Cet auteur, il ne cache pas qu'il est difficile de l'identifier avec celui du IVe évangile, mais s'abstient sagement de trancher ce débat épineux.

Après un Appendice où J. Bonsirven et C. Bigaré présentent sommairement les principaux Apocryphes du N. T., une *Conclusion de théologie biblique* dégage « quelques thèmes majeurs du Nouveau Testament, étudiés à la lumière de l'Ancien Testament ». Ce titre modeste évoque insuffisamment la richesse et la beauté de ces quatre chapitres où A. Feuillet étudie le Règne de Dieu et la personne de Jésus d'après les Évangiles synoptiques, les croyances fondamentales et la vie de la communauté primitive d'après les Actes des Apôtres, l'incarnation rédemptrice dans les écrits johanniques, tandis que S. Lyonnet élabore la sotériologie paulinienne. Ces cent cinquante dernières pages représentent à mes yeux l'apport le plus intéressant de l'ouvrage, parce que le plus neuf. Cette synthèse théologique du N. T., rapide mais dense, est un couronnement qui donne leur vraie valeur aux chapitres d'Introduction qui la précèdent. Au total, tout cet ouvrage mérite de sincères éloges. Sa valeur n'est pas partout égale, et l'on peut discuter son genre littéraire, à mi-chemin entre le « manuel » (qu'il se défend de vouloir être, voir l'Avertissement) et l'exposé plus libre. Son désir de servir aux jeunes clercs le maintient dans les limites d'une orthodoxie prudente, et pour rester légère sa Bibliographie est assez éclectique. Dans ces limites et selon son propos, il représente une base d'étude bien construite et solidement autorisée qui sera aussi profitable à la lecture continue qu'à la consultation répétée.

[P. B.]

L'opuscule de J. A. Thompson sur *l'Archéologie et le Nouveau Testament* (1) fait suite à deux autres qui ont étudié de même manière l'A. T. d'Abraham à l'Exil et les « siècles pré-chrétiens » de l'Exil à Hérode le Grand (cf. *RB.*, 1959, p. 454). Après un bref aperçu historique des événements entre 4 av. J.-C. et 138 ap. J.-C., six courts chapitres traitent des sujets suivants : les vestiges archéologiques de l'occupation romaine en Palestine (monnaies, inscriptions, tombeaux, objets de poterie, verre et métal, monuments et routes); Jérusalem au temps de Jésus; les villes de Palestine et Syrie au Ier s. de notre ère; les voyages de saint Paul; l'information archéologique du IVe évangile et de l'Apocalypse; l'apport des Papyri, profanes et bibliques. Prenant l'archéologie en un sens large, l'enquête confronte également le N. T. avec les données de la topographie, de l'histoire, de la paléographie. Son résultat est de mettre en valeur sa bonne information, notamment chez « Luc l'Historien ». J. A. Thompson lui-même est assez bien informé; après avoir été Directeur d'un Institut d'archéologie à Melbourne, il a participé durant un an aux activités de l'American School of Oriental Research de Jérusalem. Son exposé, issu de conférences publiques, se lit agréablement. Il reste nécessairement superficiel et n'apprendra rien aux spécialistes. Ses renvois à des ouvrages modernes de synthèse donnent l'impression d'une information diligente mais de seconde main.

(1) J. A. Thompson, *Archaeology and the New Testament* (A Pathway Book). In-12 de 151 pp. — Prix : 1,50 dol.

Dans les questions disputées, le jugement garde une réserve prudente (par ex. le Prétoire), mais parfois excessive; ainsi, quand il oppose avec des chances égales quatre tracés possibles du mur nord de Jérusalem au temps de Jésus (pp. 66-67), ou quand à Nazareth il attache le même coefficient de doute au lieu de l'Annonciation, à l'atelier de saint Joseph et à la Mensa Christi, alors qu'il semble accorder quelque valeur à la synagogue de l'église grecque catholique (p. 75); il ignore sur ce point les travaux du Dr Kopp. On pourrait relever plus d'une méprise : p. 41, les tombes du Cédron seraient du Ier s. ap. J.-C.; p. 56, la Porte Dorée, dans son état actuel, remonterait au début de l'époque islamique; pp. 41 et 115, il écrit *didascolos*. Pp. 42-44, il se montre trop favorable aux hypothèses de E. L. Sukenik sur les ossuaires de Talpioth; il ignore apparemment l'explication qui voit des noms propres dans Ἀλώθ et Ἰού (= Jéhu, ou mieux, début de Ioudas dont la fin se laisserait deviner). P. 61, il ignore aussi les nouvelles fouilles de la Probatique (cf. *RB.*, 1957, pp. 226-228). P. 79, il attribue avec confiance à Constantin la nef centrale de la basilique de Bethléem, qui semble bien pourtant être elle-même une restauration de Justinien. P. 80, la tombe de Lazare est située « below the present village ». De tels détails criticables ne doivent cependant pas faire oublier la masse bien plus considérable de renseignements utiles et bien présentés qui ne manqueront pas d'intéresser les lecteurs pour lesquels ce livre a été écrit.

[P. B.]

J. Duplacy a eu l'heureuse idée de réunir en un seul volume les trois articles qu'il avait fait paraître dans les « Recherches de Sciences Religieuses » sur *l'état actuel de la critique textuelle du Nouveau Testament* (1). Le texte en est repris, moyennant un certain nombre de rectifications et de compléments. L'auteur s'est efforcé avant tout « de donner l'essentiel de l'état des questions brièvement, clairement et objectivement, sans pourtant s'interdire à l'occasion d'exprimer un avis personnel » (Avant-Propos). Son étude se divise en quatre parties : éditions des textes à partir desquels il est possible de reconstituer le texte du Nouveau Testament, problèmes de méthode (critique verbale, critique externe, critique interne), histoire de la tradition manuscrite, avec le problème délicat de la répartition des divers témoins en familles ou recensions, enfin histoire de la critique et du texte imprimé. L'information est excellente et n'a laissé passer aucun travail de quelque valeur qui devait être mentionné. On appréciera les jugements nuancés qui sont portés, à l'occasion, sur telle ou telle tendance de méthode, ou sur l'objectivité de tels ou tels travaux. D. se montre parfaitement au courant de la complexité des problèmes soulevés, maintenant plus que jamais, par cette science austère (mais passionnante quand on a le temps de s'y adonner sérieusement) qu'est la critique textuelle du Nouveau Testament. Son travail, remarquable de précision et de clarté, vient heureusement compléter et préciser les travaux semblables qui ont paru depuis une décade en ce domaine (2).

[M.-É. B.]

(1) Jean Duplacy, *Où en est la Critique Textuelle du Nouveau Testament ?* In-8° de 112 pages (tirage limité). Paris, Gabalda, 1959. — Prix : 7,30 NF.

(2) P. 98, il faudra rectifier une légère erreur : ce n'est pas un, mais deux volumes que S. C. E. Legg a publiés : *Matthieu* et *Marc*.

Évangiles. — Le *Manuel d'Écriture Sainte* du R. P. J. Renié, si justement apprécié, en est, pour le tome IV, *Les Évangiles*, à sa cinquième édition (26e-28e mille); c'est dire le succès qu'il a obtenu. Cette nouvelle édition (achevée en 1956) a été révisée avec soin (1). Non seulement la bibliographie a été mise à jour, mais de nombreuses notes ont été ajoutées pour tenir compte des travaux les plus récents concernant les évangiles. Par ailleurs, le Père Renié a repensé personnellement un certain nombre de problèmes, et plusieurs fois il a loyalement modifié des jugements antérieurs. En voici quelques exemples, parmi beaucoup. P. 184, il envisage maintenant avec faveur la thèse selon laquelle le chap. XXI du IVe évangile aurait été rédigé par les disciples de l'Apôtre. P. 293, il adopte comme plus sûre la leçon *natus est* de *Jo.*, I, 13. P. 421, le commentaire de la quatrième Béatitude est modifié, compte tenu des travaux de Dom Dupont. On notera par ailleurs, pp. 235 ss., le jugement assez réservé porté sur une identification éventuelle des Esséniens avec les gens de Qumrân. De même, p. 672, sans être tout à fait catégorique, R. rejette la thèse de Mlle Jaubert sur la date de la Cène, difficilement conciliable avec une donnée telle que *Jo.*, XVIII, 28. Ces quelques remarques suffiront à donner une idée du sérieux avec lequel cette dernière édition a été revue et mise au point : nous lui souhaitons le succès des précédentes.

[M.-É. B.]

Du 16 au 20 septembre 1957, s'est tenu à Oxford le *Congrès International sur « Les quatre évangiles en 1957 »*, organisé par le Rev. F. L. Cross. Il connut un grand succès, puisque près de 600 personnes y participèrent, non seulement des spécialistes du N. T., mais aussi des membres du clergé paroissial et des professeurs de théologie. Parmi les mémoires présentés à ce congrès, une sélection vient d'être publiée dans la collection *Texte und Untersuchungen* (sur la proposition du professeur Kurt Aland) (2). Il n'est pas question de donner un résumé, même bref, des 69 communications rassemblées ici, mais l'énoncé de leurs titres donnera une idée de la richesse et de la variété des sujets traités. — I. Les quatre évangiles. J. H. Crehan, S. J., *The Fourfold Character of the Gospel* (pp. 3-13). — H. Cunliffe-Jones, *The Fourfold Gospel as a Theological and Pastoral Problem for To-day* (pp. 14-24). — J. Daniélou, S. J., *The New Testament and the Theology of History* (pp. 25-34). — A. M. Ramsey, *The Gospel and the Gospels* (pp. 35-42). — H. Riesenfeld, *The Gospel Tradition and his Beginnings* (pp. 43-65). — T. A. Roberts, *Some Presuppositions of Gospel Historical Criticism* (pp. 66-78). — J. J. Vincent, *The Parables of Jesus as Self-Revelation* (pp. 79-99). — D. E. H. Whiteley, *Christ's Foreknowledge of His Crucifixion* (pp. 100-114). — A. Wikgren, *Biography and Christology in the Gospels* (pp. 115-125). — II. Les évangiles synoptiques. Bishop Cassian, *The Interrelation of the Gospels: Matthew-Luke-John* (pp. 129-147). — J. Coutts, *Classification of Some Narrative Units in the Synoptic Gospels* (pp. 148-155). — A. Descamps, *Essai d'interpré-*

(1) J. Renié, S. M., *Manuel d'Écriture Sainte.* Tome IV, *Les Évangiles.* Cinquième édition revue et corrigée. In-8° de 793 pp. Lyon, Emmanuel Vitte, 1957.

(2) *Studia Evangelica.* Papers presented to the International Congress on « The Four Gospels in 1957 », held at Christ Church, Oxford, 1957. Edited by Kurt Aland, F. L. Cross, Jean Daniélou, Harald Riesenfeld and W. C. van Unnik (*Texte und Untersuchungen*, 73. Band = V. Reihe, Band 18). Grand in-8° de XII-814 pp. Berlin, Akademie-Verlag, 1959. — Prix : broché 88 DM.

tation de Mt. 5, 17-48. « Formgeschichte » ou « Redaktionsgeschichte »? (pp. 156-173). — J. C. Fenton, *Inclusio and Chiasmus in Matthew* (pp. 174-179). — W. Grundmann, *Die Bergpredigt nach der Lukasfassung* (pp. 180-189). — E. Hill, O. P., *Messianic Fulfilment in St. Luke* (pp. 190-198). — N. Q. King, *The « Universalism » of the Third Gospel* (pp. 199-205). — B. Reicke, *Instruction and Discussion in the Travel Narrative* (pp. 206-216). — P. J. Thompson, *The Infancy Gospel of St. Matthew and St. Luke compared* (pp. 217-222). — N. Turner, *The Minor Verbal Agreements of Mt. and Lk. against Mk.* (pp. 223-234). — R. McL. Wilson, *Some Recent Studies in the Lucan Infancy Narratives* (pp. 235-253). — R. McL. Wilson, *Farrer and Streeter on the Minor Agreements of Matthew and Luke against Mark* (pp. 254-257). — III. Le IV^e évangile. H. Clavier, *L'ironie dans le IV^e Évangile* (pp. 261-276). — I. de la Potterie, S. J., *L'arrière-fond du thème johannique de vérité* (pp. 277-294). — A. Feuillet, *La participation actuelle à la vie divine d'après le IV^e évangile. Les origines et le sens de cette conception* (pp. 295-308). — A. Hamman, O. F. M., *Lignes maîtresses de la prière johannique* (pp. 309-320). — D. Mollat, S. J., *Remarques sur le vocabulaire spatial du IV^e évangile* (pp. 321-328). — R. D. Potter, O. P., *Topography and Archaeology in the Fourth Gospel* (pp. 329-337). — J. A. T. Robinson, *The New Look on the Fourth Gospel* (338-350). — S. Schulz, *Die Komposition des Johannesprologs und die Zusammensetzung des 4. Evangeliums* (pp. 351-362). — E. Schweizer, *Der Kirchenbegriff im Evangelium und den Briefen des Johannes* (pp. 363-381). — W. C. van Unnik, *The Purpose of St. John's Gospel* (pp. 382-411). — IV. Textes et sujets particuliers. P. H. Boulton, Διακονέω *and its Cognates in the Four Gospels* (pp. 415-422). — W. H. Cadman, *The Raising of Lazarus (John 10, 40-11, 53)* (pp. 423-434). — H. Clavier, *Jésus résistant* (pp. 435-440). — H. Clavier, *La multiplication des pains dans le ministère de Jésus* (pp. 441-457). — J. W. Doeve, *Die Gefangennahme Jesu in Gethsemane. Eine traditionsgeschichtliche Untersuchung* (pp. 458-480). — G. Friedrich, *Die Problematik eines Theologischen Wörterbuchs zum Neuen Testament* (pp. 481-486). — Ernst Fuchs, *The Parable of the Unmerciful Servant (Matt. 18, 23-35)* (pp. 487-494). — E. Haenchen, *Faith and Miracle* (pp. 495-498). — S. G. Hall, *Swords of Offence* (pp. 499-502). — T. G. Jalland, *A Note on Luke 16, 1-9* (pp. 503-505). — Fr. C. Millington, *A Spoilt Masterpiece* (pp. 506-509). — J. A. T. Robinson, *The « Others » of John 4, 38. A test of exegetical method* (pp. 510-515). — O. J. F. Seitz, *Peter's « Profanity ». Mark 14,71 in the Light of Matthew 16,22* (pp. 516-519). — V. Les Évangiles et le Judaïsme. J. Bowman, *Phylacteries* (pp. 523-538). — D. Daube, *A Prayer Pattern in Judaism* (pp. 539-545). — M. de Jonge, *The Testaments of the Twelve Patriarchs and the New Testament* (pp. 546-557). — O. H. M. Lehmann, *Religious Experience in the Gospels and in Contemporary Rabbinic Literature* (pp. 557-561). — VI. Qumrân. M. Black, *The Gospels and the Scrolls* (pp. 565-579). — H. E. Del Medico, *Les ruines de Qumrân* (pp. 580-581). — A. A. T. Ehrhardt, *A Penitentiary Psalm from the Dead Sea Scrolls and its Allies* (pp. 582-592). — J. C. G. Greig, *Gospel Messianism and the Qumran Use of Prophecy* (pp. 593-599). — S. H. Hooke, *Symbolism in the Dead Sea Scrolls* (pp. 600-612). — P. Kahle, *The Greek Bible and the Gospels. Fragments from the Judaean Desert* (pp. 613-621). — R. Schnackenburg, *Die Erwartung des « Propheten » nach dem Neuen Testament und den Qumran-Texten* (pp. 622-639). — VII. Liturgie. J. P. Audet, *Literary Forms and Contents of a Normal* Εὐχαριστία *in the First Century* (pp. 643-662). — R. D. Richardson,

The Place of Luke in the Eucharistic Tradition (pp. 663-675). — R. R. Williams, *The Gospel-Epistle Relationship in Canon and Liturgy* (pp. 676-686). — VIII. Exégèse patristique. J. Daniélou, S. J., *La Session à la droite du Père* (pp. 689-698). — E. Evans, *Tertullian's Commentary on the Marcionite Gospel* (pp. 699-705). — F. M. M. Sagnard †, *Holy Scripture in the Early Fathers of the Church* (pp. 706-713). — IX. Critique textuelle. K. Aland, *The Present Position of New Testament Textual Criticism* (pp. 717-731). — J. N. Birdsall, *406, a Neglected Witness to the Caesarean Text* (pp. 732-736). — G. I. Bonner, *The Greek N. T. MSS of the British Museum* (pp. 737-748). — K. W. Clark, *Observations on the Erasmian Notes in Codex 2* (pp. 749-756). — E. C. Colwell, *Method in Locating a Newly-Discovered Manuscript within the Manuscript Tradition of the Greek New Testament* (pp. 757-777). — E. C. Colwell, *Some Unusual Abbreviations in Ms. 2427* (pp. 778-792). — A. J. B. Higgins, *The Persian and Arabic Gospel Harmonies* (pp. 793-810). — G. G. Willis, *Some Interesting Readings of the Book of Mulling* (pp. 811-813).

[M.-É. B.]

Les traductions de la Bible en langues modernes sont souvent assez libres, visant à plaire à l'oreille du lecteur plus qu'à rendre le texte original dans toute sa littéralité. Il s'ensuit une difficulté pour ceux qui veulent traduire la Bible dans une langue étrangère (c'est le cas spécialement des missionnaires) à partir d'une traduction déjà établie. Pour remédier à cet inconvénient, il vient de paraître, sous les auspices de la *British and Foreign Bible Society*, une *traduction en anglais des évangiles de Marc et de Matthieu*, destinée à servir de guide pour d'éventuels traducteurs (1). Le texte grec, reproduit sur la page de gauche, est celui qui doit paraître dans la troisième édition du Testament Grec de la Société susdite. La traduction anglaise a été préparée à partir du grec par un groupe de missionnaires ayant travaillé dans diverses régions du globe; leur travail fut ensuite soigneusement revu par un groupe de spécialistes du Nouveau Testament. Cette traduction, assez littérale, a pour but de rendre le sens du texte grec aussi clairement que possible et sans ambiguïté. Quelques notes au bas des pages, et un glossaire à la fin de chaque fascicule, apportent un supplément d'éclaircissements. Une telle traduction pourra être utilisée par toute organisation engagée dans une œuvre de traduction, à condition qu'un de ses membres au moins soit capable de se référer au texte grec. Elle sera certainement fort appréciée des missionnaires, qui, sans être spécialistes du Nouveau Testament, se trouvent de par leur situation même obligés d'effectuer des traductions bibliques dans la langue des gens qu'ils évangélisent.

[M.-É. B.]

Le petit livre de M. le Chanoine Geslin sur *l'évangile de saint Marc* est à tout le moins déconcertant (2). Le texte évangélique, divisé en 15 « catéchèses », est suivi

(1) *Mark. A Greek-English Diglot for the use of Translators* (For private circulation only). In-8° de IV-93 pp. Londres, The British and Foreign Bible Society, 1958.

Matthew. A Greek-English Diglot for the use of Translators (For private Circulation only). In-8° de IV-147 pp. Londres, idem, 1959.

(2) Chanoine Geslin, *La prédication de saint Pierre à Rome, laquelle est l'évangile de saint Marc* (Synthèses de vérité, VI-VII). In-12 de 148 pp. Chez l'Auteur : Chanoine Geslin, Sées, Orne. — Prix : 300 fr.

d'un court commentaire (de plus en plus court!), qui n'est souvent qu'une simple paraphrase du texte sacré. Les naïvetés abondent. Saint Pierre a dicté mot à mot l'évangile à saint Marc (pp. 4-6; 146). L'identification de Jésus comme Messie se fit immédiatement et par la masse populaire (p. 11). Bien mieux, dès le début de son ministère aussi on le reconnut pour le Fils de Dieu (au sens strict), comme le fit le lépreux de *Mc.*, 1, 40-45 (p. 24). Ce fait ne doit pas nous surprendre, car « la mentalité d'alors était toute pétrie de la croyance dans le Messie-Dieu » (p. 29). Je laisse au lecteur éventuel le plaisir de goûter par lui-même les arguments sur lesquels une telle affirmation est fondée! Il pourra également faire une abondante moisson de « perles » littéraires; je n'en cite qu'une ici; après la guérison de la belle-mère de Pierre, « les hommes revenus de leur travail s'étaient faits les porteurs des grabataires qui désiraient partager l'aubaine de la belle-mère » (p. 21). Plein de bonnes intentions, sans doute, ce petit livre, destiné aux gens simples, risque de semer en eux bien des idées fausses ; on regrette de souhaiter que ces « synthèses de vérité » en restent là.

[M.-É. B.]

Vie de Jésus. — Le Jésus de l'histoire est-il autre que le Jésus de la foi? Peut-il encore être atteint? A ce problème très actuel, traité récemment ici-même par le P. Rigaux (*RB.*, 1958, pp. 481-522), le Prof. James M. Robinson vient d'apporter une contribution intéressante (1). Selon lui *une nouvelle recherche du Jésus historique* est possible, légitime, désirable, parce que nos conceptions de l'histoire et de la foi se sont elles-mêmes renouvelées. Si la recherche du XIX^e^ s. a fait faillite, c'est parce que sa conception positiviste de l'histoire lui faisait chercher sur la vie de Jésus des précisions extrinsèques, un déroulement chronologique que les évangiles, documents de foi, sont incapables de fournir. Et sa faillite fut en somme heureuse, car sa prétention d'appuyer les motifs de croire sur des certitudes rationnelles était une méconnaissance grave du vrai caractère de la foi, qui refuse par définition une telle sécurité humaine. Bultmann le critique est un de ceux qui ont le plus vigoureusement proclamé cette faillite; et sans émoi ni regret, car pour Bultmann le théologien, stimulé par Karl Barth, c'est là une délivrance qui rend à la foi sa pureté : en renonçant à connaître le « Christ selon la chair », qui pour elle n'a pas d'importance, la foi va tout droit au Christ qu'annonce la Parole dans le Kérygme. Cependant, comme toute réaction, celle-ci était trop radicale, et le balancier est revenu peu à peu en arrière. Les disciples de Bultmann : Käsemann, Fuchs, Bornkamm, Conzelmann, bientôt approuvés par leur maître lui-même, ont perçu qu'on pouvait et même qu'on devait savoir quelque chose du Jésus de l'histoire, pourvu qu'on entendît celle-ci de façon moderne comme une recherche de l'attitude existentielle qui commanda sa vie profonde. Ainsi conçue, l'histoire devient en effet accordée à la vraie notion de la foi : de même que celle-ci est une décision existentielle qui établit l'homme dans l'existence eschatologique que lui offre la Parole de Dieu, ainsi l'histoire découvrira en Jésus sa propre démarche existentielle, qui l'a fait parler et agir au nom de Dieu pour nous montrer en sa personne le passage qui ouvre l'existence eschatologique. Ainsi conçu et atteint, le Jésus de l'histoire n'est plus isolé du Kérygme, voire opposé à lui; il en devient au contraire le fondement, puisque par celui-ci les premiers chrétiens n'ont fait que proclamer

(1) James M. Robinson, *A New Quest of the Historical Jesus* (Studies in Biblical Theology N° 25). In-8° de 128 pp. London, SCM Press, 1959. — Prix : 9 sh. 6 d.

dans l'œuvre historique de Jésus, dans son abaissement et son exaltation, le geste que chaque homme doit revivre avec lui pour trouver par lui l'existence nouvelle du salut. Ce fond historique est encore accessible par bien des données authentiques de l'Évangile, qui nous ont été transmises sans altération précisément parce que les premiers témoins y ont trouvé l'expression première et autorisée de leur propre attitude existentielle. Ce sont avant tout les traits, paroles ou actes, qui constituent l'attitude eschatologique — non apocalyptique! — de Jésus : comment il a annoncé et vécu la crise de l'avènement messianique, provoqué et dirigé la décision qu'elle réclame. Voyant et proclamant l'ère eschatologique ouverte par la venue de Jean-Baptiste, il a choisi pour lui-même et requis des siens le don total de soi pour le prochain, par la mort pour la vie, en vue du Royaume imminent. Par delà une différence de terminologie — précieuse en ce qu'elle garantit l'originalité indépendante de ses paroles —, c'est la même conscience eschatologique, la même décision existentielle qui est impliquée dans le kérygme. Paul voit dans le passage de la mort à la vie, réalisé en Jésus, le modèle à reproduire pour répondre à l'appel de Dieu : il a raison, car c'est effectivement ainsi que le Jésus historique a compris son message et sa mission. L'opposition entre Paul et Jésus apparaît désormais factice. C'est bien dans l'âme du Jésus historique que se fonde le kérygme de la première foi chrétienne.

Telles sont les idées principales développées par Robinson au cours de cinq chapitres très denses. On le sent d'un bout à l'autre disciple fervent de Bultmann, ou plutôt partisan de l'école « post-bultmannienne » comme il dit. S'il en a la richesse, il en a aussi les limites, ainsi cette réduction du message de la foi à une décision existentielle, et ce refus trop critique d'attribuer à Jésus une spéculation christologique sur sa personne. Son ouvrage n'en est pas moins très instructif, parfois dur à entendre mais profond et pénétrant. Il fait le point sur un problème capital et apporte une certaine clarté anglaise dans des discussions allemandes souvent difficiles de fond et de forme. Enfin sa riche information bibliographique s'exprime en des notes bien fournies qui orientent utilement sur l'état actuel du problème central qu'il traite, ou de questions annexes comme par exemple celle du Fils de l'Homme (pp. 101-103).

[P. B.]

La *Revue Biblique* a déjà rendu compte de l'ouvrage du Dr J. Blinzler sur le *procès de Jésus* (cf. *RB.*, 1953, pp. 452 ss.), dont il a paru récemment une seconde édition, revue et notablement augmentée (cf. *RB.*, 1959, p. 142). Voici maintenant une traduction en langue anglaise de ce livre important, traduction faite évidemment à partir de la seconde édition de l'original allemand. La typographie et la présentation de cet ouvrage sont excellentes, et nous lui souhaitons le succès qu'il mérite.

[M.-É. B.]

(1) Josef Blinzler, *The Trial of Jesus. The Jewish and Roman proceedings against Jesus Christ described and assessed from the oldest accounts.* Translated from the second revised and enlarged edition by Isabel and Florence McHugh. In-8° de xii-312 pp. Westminster (Maryland), The Newman Press, 1959. — Prix : 4,75 dol.

Un médecin, le Docteur Josè Riquelme, a étudié *d'un point de vue médical* la vie et la Passion du Christ (1). Sa compétence scientifique lui a permis de proposer un certain nombre de réflexions sur certains faits de la vie du Christ (possibilité naturelle d'un jeûne complet de quarante jours, nature de la maladie de la belle-mère de Pierre), comme aussi de préciser les circonstances et les causes de la mort du Christ (manière d'appliquer le supplice de la flagellation, d'infliger le châtiment de la crucifixion, mort par tétanisation du corps). Il termine son petit livre en affirmant la haute probabilité de l'authenticité du saint Suaire de Turin. Une connaissance plus approfondie des genres littéraires évangéliques (présentation « théologique » de certains faits, comme le jeûne du Christ, par exemple) lui aurait sans doute permis d'éviter quelques pseudo-problèmes. Il reste que bien des remarques du technicien apporteront des éclaircissements à ceux qui se penchent sur la figure humaine du Christ pour la mieux discerner.

[M.-É. B.]

Saint Paul. — Peu de temps après la parution de sa « Vie de Jésus », M. Amiot, P. S. S., vient de nous donner une synthèse sur *les idées maîtresses de saint Paul*, qui offre au public cultivé de la collection *Lectio Divina* le résultat de nombreuses années d'enseignement (2). L'Auteur a eu l'heureuse idée de centrer ses développements autour d'une idée essentielle, afin de donner plus d'unité à son exposé (3), et cette idée centrale est judicieusement choisie, puisque le « salut » constitua effectivement une des pièces maîtresses de la prédication chrétienne primitive. A Dieu seul revient l'initiative de notre salut; rendu nécessaire après le péché originel, annoncé dans les vocations successives d'Abraham et de Moïse, ce salut devient effectif dans l'œuvre rédemptrice du Christ incarné, crucifié et glorifié. L'homme acquiert ce salut, du point de vue individuel, par la foi et par le baptême, qui lui permettent de s'unir au Christ et de recevoir la grâce de l'Esprit. D'un point de vue collectif, c'est en entrant dans l'Église, Corps du Christ, et en s'unissant au corps eucharistique du Christ, que le chrétien peut être sauvé. Mais ce salut, commencé dès maintenant, ne trouvera son plein effet que lors de la Parousie, lorsque nous ressusciterons à notre tour pour entrer en possession de l'héritage éternel. Tels sont les thèmes traités dans les quatre chapitres de ce livre. M. Amiot enseigne saint Paul depuis de longues années déjà, et il ne cache pas son admiration pour l'apôtre des Gentils. Sans nul doute, il a su en saisir la pensée fondamentale et la synthèse de théologie biblique qu'il nous donne groupe les textes essentiels de Paul en fresques successives et parfaitement cohérentes. Mais, et c'est là je crois la limite principale de l'ouvrage, cette fresque manque de « relief ». Parce que tous les textes y sont cités sur le même plan, sans grand souci chronologique, on ne saisit pas la vie de la pensée de Paul, son évolution, la formation des grands thèmes pauliniens. Il aurait fallu d'abord distinguer entre épîtres d'authenticité indiscutable et épîtres douteuses (Pastorales) ou non pauliniennes (Hébreux, cité

(1) Dottor Josè Riquelme Salar, *Esame medico della vita e della passione di Gesù Cristo*. Traduit de l'espagnol par N. Morando. In-12 de 210 pp. Rome, Edizioni Paoline, 1956. — Prix : 350 lires.

(2) François Amiot, *Les idées maîtresses de saint Paul (Lectio Divina*, 24). In-8° de 270 pp. Paris, Éditions du Cerf, 1959. — Prix : 960 fr (= 9,60 NF).

(3) Cette unité de pensée est mieux marquée que dans le premier livre de M. Amiot, sur *L'enseignement de saint Paul;* cf. *RB.*, 1938, pp. 621-622.

toujours comme étant de Paul). Il aurait fallu ensuite mieux marquer les nuances, voire les changements de perspectives, qui se remarquent dans des écrits de date différente. Je citerai un seul exemple pour illustrer ce fait. Un chapitre s'intitule « Le Christ auteur du salut », et nous y lisons que « Paul atteste à maintes reprises que le Christ est le Sauveur conjointement avec le Père » (p. 75; cf. p. 50). Mais d'une part le Christ n'est qualifié de « Sauveur » que dans les épîtres les plus récentes (*Eph.*, v, 23; *Phil.*, iii, 20) et surtout dans les épîtres d'authenticité paulinienne douteuse (Pastorales); d'autre part, dans les Thessaloniciens, Dieu seul est présenté comme l'auteur premier de notre salut, ce salut ayant été effectué évidemment par l'intermédiaire du Christ (*I Thess.*, v, 9; *II Thess.*, ii, 13). Il y a là le signe d'une évolution, la pensée de Paul devenant de plus en plus « christocentrique », comme on peut le constater à propos de nombreux thèmes (1). On reprochera également à M. Amiot d'avoir trop souvent négligé de faire appel à l'A. T., pour expliquer saint Paul, comme si la pensée de l'apôtre ne plongeait pas ses racines les plus profondes et les plus vitales dans la Bible. Ainsi, à propos de la « substitution » du Christ aux pécheurs (p. 86 et p. 88, note 2), n'est-il pas indispensable d'expliquer la portée des expressions pauliniennes (*II Cor.*, v, 21; *Gal.*, iii, 13; *Rom.*, viii, 3) en fonction d'*Is.*, liii, 11-12? La dépendance par rapport à Isaïe me semble certaine, si l'on compare *II Cor.*, v, 21 et *I Petr.*, ii, 22-24 où beaucoup d'auteurs voient l'utilisation d'une hymne chrétienne ancienne composée à partir d'*Is.*, liii. Évidemment, ce souci de mettre en évidence l'évolution de la pensée de Paul comme aussi son enracinement dans l'A. T. aurait exigé des développements assez considérables, et le volume aurait alors dépassé les limites qui lui avaient été assignées. Tel qu'il a été conçu et réalisé, il aidera certainement prêtres et fidèles à mieux saisir « les grandes articulations de la pensée paulinienne » (p. 9).

[M.-É. B.]

Le commentaire du Prof. Ridderbos sur *l'épître aux Romains* (2) débute par une introduction, suivie d'un commentaire courant, le plus souvent verset par verset. Les questions spéciales, qui pourraient gêner un lecteur non directement intéressé dans des discussions techniques, sont traitées à part, afin de ne pas couper le progrès de l'exposé : elles font suite au commentaire du verset qui les appelle et en sont typographiquement bien détachées. En raison de leur longueur, quelques notes ont pris la forme d'une digression, en fin de paragraphe. On ne craindra pas de dire qu'elles appartiennent aux pages les plus denses de ce livre (ainsi, sur le baptême, pp. 132-135; sur le ἐγώ dans vii, 14-21, pp. 162-171; sur la « liberté souveraine de Dieu » dans le chapitre ix, pp. 227-231). Le mode d'exposition employé dans ce commentaire, non moins que l'absence d'Index, donnent bien l'impression que son but premier n'est pas de fournir un instrument de travail scientifique. Néanmoins, cette adaptation pastorale ne vaut que pour la forme extérieure; quant au fond, R. ne fait nulle concession à la vulgarisation. Ce qui est scientifiquement justifiable, telle est la seule norme adoptée.

(1) P. 77, texte et note 3, on constate un essai timide pour montrer une certaine évolution dans les formules utilisées par Paul à propos de la divinité du Christ. Mais il est tout à fait abusif alors de citer côte à côte *Rom.*, ix, 4; *Act.*, xx, 28 et *Tit.*, ii, 13, en présentant ces textes ainsi : « Ces affirmations sont comme le couronnement des autres passages christologiques et achèvent de lever toute équivoque sur la dignité suprême du Christ. »

(2) Herman Ridderbos, *Aan de Romeinen* (Commentaar op het Nieuwe Testament, aangevangen door S. Greijdanus † en F. W. Grosheide). Gd in-8° de 364 pp. Kampen, J. H. Kok, 1959. — Prix : relié 14, 75 fl.

Dans l'introduction (pp. 5-22), traitant du problème des destinataires, R. s'en tient aux indications concrètes fournies par la lettre elle-même : il s'agit d'un groupe de fidèles de Rome, pour la plupart chrétiens d'origine païenne; ils ne semblent pas former une unité très stricte, mais sont vraisemblablement dispersés en plusieurs petits cercles. Pour ce qui concerne le caractère systématique et la problématique judéo-chrétienne de l'épître, l'auteur en cherche l'explication dans la situation concrète de Paul : nous sommes en présence d'une lettre, non d'un « compendium doctrinae christianae »; l'Apôtre l'écrit à une communauté dont il connaît mal la situation exacte; il termine son voyage à travers l'Asie Mineure et la Grèce et il est encore tout plein de ses discussions infinies avec juifs et judéo-chrétiens; sans doute suppose-t-il — légitimement — qu'à Rome aussi, la synagogue est la voisine la plus proche de la « basilica », mais il ignore tout détail plus précis. Sur la question de l'intégrité des chapitres I-XV, R. renvoie au consensus pratiquement général. Pour le chapitre XVI, tout en reconnaissant les difficultés et le caractère un peu insatisfaisant des solutions, il estime que la tradition textuelle est trop homogène pour étayer un doute sérieux. Ainsi, pour les gloses et interpolations, l'A. suit sans hésitation la règle d'or de la tradition du texte : la preuve du contraire incombe à qui veut le changer. Et il avoue franchement que cette responsabilité est très lourde (cependant, en VIII, 1, il omet de tenir sa promesse). Enfin, dans l'avant-dernier paragraphe de l'introduction, les grandes lignes de l'épître sont proposées selon les divisions suivantes : 1. Introduction : I, 1-17. 2. En dehors de l'évangile, pas de salut : I, 18-III, 20. — 3. La justice par la foi : III, 21-V, 21. — 4. La vie par la justification de la foi : VI, 1-VIII, 39. — 5. Le projet de Dieu sur Israël : IX-XI. — 6. Partie parénétique : XII, 1-XV, 13. — 7. Communications personnelles, salutations, doxologie finale : XV, 14-XVI, 27.

Le commentaire justifie cette division, tout en nous prévenant de ne pas la considérer comme trop rigide. C'est ainsi par exemple qu'après une excellente analyse de V, 12-21, il choisit d'y voir une dernière justification théologique de ce qui précède, mais il y voit aussi, secondairement, l'amorce et le point de départ de ce qui suit. A la fin une bibliographie soigneusement sélectionnée permet de trouver des ouvrages plus spéciaux ou plus complets : le lecteur dispose ainsi d'une source précieuse d'information sur la littérature de détail.

R. ne se laisse tenter ni par de nouvelles hypothèses, ni par de vieilles synthèses. Son unique intérêt réside dans l'exposé de l'enchaînement des idées, établi de manière aussi objective que possible. La méthode mise en œuvre est celle d'une confrontation critique entre le texte et l'acquis de la littérature actuelle sur le sujet : si la connaissance de celle-ci est fort étendue, la pénétration de celui-là n'en est pas moins profonde et personnelle. L'originalité réside donc moins dans des solutions ou des points de vue très neufs que dans un jugement sain, objectif et nuancé. Ainsi, l'étiquette de « conservateur » ne s'apposera sur ce commentaire qu'au sens très légitime de *I Thess.*, V, 21...

D'un point de vue historico-phénoménologique, la formulation théologique, la langue employée, la phraséologie, le vocabulaire (*sola fide*, « pas au sens de *ex opere operato* », etc...) ne permettent pas de douter de l'appartenance de l'auteur aux cercles d'un protestantisme orthodoxe; encore que sur ce point, il ne se laisse conduire *a priori* ni par un souci d'apologie du protestantisme, ni par un dessein d'œcuménisme irénique. Tout en ne sacrifiant rien de la technique de l'exégèse, il écrit finalement un livre adapté à un public cultivé, livre bien supérieur à une simple vulgarisation. Il atteint par là à une objectivité scientifique qui lui confère

plus d'intérêt œcuménique que ne le ferait un irénisme facile. Une formule aussi typique que *sola fide* est à ce point nuancée, qu'on ne voit plus très bien en quoi elle s'écarte d'une certaine interprétation catholique; les distinctions qui subsistent ne pourraient s'éclairer nettement qu'en quittant délibérément le terrain de l'exégèse. N'est-ce pas à dire que ce qu'il y a de réellement incompatible avec la foi catholique dans le *sola fide*, etc., ne commence vraiment qu'au delà de la *sola Scriptura?*

[J. Willemse]

C'est durant l'hiver 1946/7, comme prisonnier de guerre dans un camp du désert égyptien, que Georg Schneider a composé son ouvrage sur les « problèmes centraux » du christianisme (1). Muni de son seul Nestle, « soustrait à l'influence des commentaires et des censures dogmatiques » (p. 29), il rédigea alors un premier jet qu'il lui suffit à son retour de contrôler par la littérature scientifique pour maintenir, tout en la justifiant mieux, sa position originale. Son problème était l'opposition entre *Paul et Jésus*, et tout ce que la critique ou la dogmatique ont tissé autour de ce thème depuis un siècle. Sa méthode est de commenter mot après mot le passage capital de *Rom.*, III, 21-31, surtout 21-26; commentaire large qui greffe sur le texte toutes sortes de questions. Sa solution est de retrouver *le vrai Paul*, bien différent de la caricature qu'en a faite un certain « paulinisme », et *tout proche de Jésus*. Un Paul qu'on a eschatologisé, judaïsé, dogmatisé, mythologisé, et qu'il faut nettoyer de tous ces badigeons. Paul doit être « ent-eschatologisiert » (pp. 49-63), car par son νῦν il introduit résolument la révélation du salut dans l'histoire. Il doit être « entjudaisiert » (pp. 64-90), car s'il reprend une certaine problématique juive (justice, élection, expiation) et utilise l'A. T., c'est d'une façon toute nouvelle qui va contre le judaïsme, et qu'on dénature en la prenant pour un retour au judaïsme. Il doit être « entdogmatisiert » (pp. 91-142), car la christologie systématique dont on l'affuble n'est nullement pour lui l'essentiel du salut à titre d'objet de foi; la foi qui sauve est simplement la confiance au Dieu d'amour tel que Jésus l'a révélé et auquel il a cru le premier, d'une foi (πίστις Ἰησοῦ, v. 21, génitif subjectif, ou mieux « holistisch » ou « ganzheitlich », p. 116) où la foi du chrétien puise la justice. Dieu aimant et voulant sauver tous les hommes, tel est le message essentiel et identique de Jésus et de Paul. Enfin Paul doit être « entmythologisiert » (pp. 143-177), car s'il s'exprime en termes de « justification », de « rédemption », etc., ce sont là des images inévitables mais à bien entendre, que les théologiens, surtout occidentaux, ont eu le tort de durcir avec un réalisme juridique, magique, mythologique qui a défiguré « die durch und durch personale, undingliche unmythologische, kultlose, gesetzesfreie Gnadenreligion des Christentums » (p. 160). En somme le « point brûlant » est la doctrine d'une mort sacrificielle, représentative, expiatoire de Jésus qu'on veut découvrir dans le v. 25 (pp. 178-236). Il suffit de bien comprendre ce verset pour qu'un tel fantôme s'évanouisse : ἱλαστήριον ne désigne pas du tout un instrument cultuel d'expiation, mais signifie seulement le siège, c'est-à-dire la manifestation de la grâce; ἐν τῷ αὐτοῦ αἵματι ne fait pas allusion au sang de la croix, mais au sang ou à la chair de l'Incarnation et équivaut

(1) Georg Schneider, *Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus. Evangelium und Paulinismus.* In-8° de 256 pp. Stuttgart, Ehrenfried Klotz, 1959. — Prix : DM 17,60.

à « durant sa vie terrestre ». Ainsi édulcoré le texte, et exorcisé le spectre d'Anselme de Cantorbéry, on retrouve un Paul qui dit seulement, une fois de plus et à sa façon imagée, que Dieu a manifesté sa miséricorde et son pardon dans la personne de Jésus.

On ne peut refuser à G. Schneider une intelligence déliée, une solide culture théologique (sinon exégétique) et une bonne information bibliographique, encore que celle-ci ne s'exprime assez curieusement que par des renvois à une liste numérotée de 185 ouvrages figurant à la fin du volume. L'ouvrage se ressent des conditions dans lesquelles il a été écrit : son abondance ne va pas sans longueurs, ni sa conviction sans pathos oratoire. On le lit avec agrément, et non sans profit, mais on est aussitôt frappé par son non-conformisme libre penseur. Il s'élève contre tout dogmatisme, fût-ce celui de Luther. A l'occasion des réactions que nous avons dites, il s'en prend à l'Inspiration de l'Écriture (p. 89), à la divinisation de Jésus (p. 98), au culte marial (p. 194 : la *Verhimmelung der Maria* a suscité, comme « sombre antipode », la *Verteufelung der Frau*), aux éléments eucharistiques (p. 215 ss), au culte de la croix (p. 220 ss). On doit respecter la liberté d'un esprit indépendant, surtout lorsqu'elle s'accompagne du renoncement courageux à une carrière de « théologien confessionnel » pour pouvoir pratiquer la théologie « avec liberté et véracité subjective » (p. 30). Mais on peut avec non moins de respect résister à ses conclusions, quand elles ont des bases exégétiques aussi fragiles. Le νῦν de *Rom.*, III, 21 ne suffit vraiment pas à évacuer de la pensée paulinienne toute attente eschatologique, voire apocalyptique. Il est trop facile par ailleurs de reléguer au plan des images une problématique juridique et cultuelle que Paul a prise au sérieux. Il est excellent de reconnaître à l'expression « justice de Dieu » une évolution qui a mené à des rétrécissements regrettables (les pp. 67-75 consacrées à ce sujet sont parmi les plus intéressantes); mais sacrifier entièrement le thème de la justice à celui de l'amour est une réaction excessive. Enfin l'exégèse du v. 25 que nous avons évoquée plus haut est manifestement falsifiante, et suffirait à elle seule pour nous avertir que ce livre qui attaque les théologiens dogmatiques n'emportera pas pour autant la conviction des exégètes.

[P. B.]

Le petit ouvrage d'André Péry sur l'*épître aux Galates* (1) est une lecture commentée plus qu'un commentaire. Dédié « à l'Église évangélique libre de Genève », il s'adresse aux fidèles plus soucieux de doctrine que d'érudition. Une Introduction très brève rappelle les données indispensables. Elle a raison de croire l'épître destinée aux Galates du Nord, mais lui assigne une date déconcertante, où a dû se glisser quelque erreur : « à Corinthe pendant l'hiver 56 à 57 » ou bien « à Éphèse entre 52 et 54, pendant les deux ans que l'apôtre passa dans cette ville » (p. 9)? Les problèmes de critique littéraire ou historique que posent le concile de Jérusalem et l'incident d'Antioche, dans leurs rapports avec le récit des Actes, sont pratiquement esquivés. Encore une fois, le commentaire se soucie avant tout de la pensée théologique. Calvin et Luther sont très souvent cités; le sont aussi, de temps en temps, Lagrange, Bonnard, Beyer-Althaus, Duncan, Lightfoot. La traduction est originale, parfois heureuse : III, 24 s. « la loi fut notre gardien... la foi étant venue, nous n'avons plus besoin d'être surveillés »,

(1) André Péry, *L'épître aux Galates*. In-12 de 98 pp. Neuchâtel, Delachaux & Niestlé, 1959. — Prix : 2,75 fr. suisses.

parfois contestable : III, 12 « la loi ne répond pas aux mêmes exigences que la foi », II, 8 « celui qui a façonné Pierre pour en faire l'apôtre des circoncis ». L'exposition est ordinairement juste dans sa sobriété, pénétrante, spirituelle et sans polémique. La langue surprend parfois : p. 32 « les Juifs sont en quelque sorte prétérités par rapport aux païens... », mais elle est d'ordinaire claire et vigoureuse. Une bévue pp. 9 et 48 : la « chartre » pour la « charte ». Au total, ce petit livre n'apprendra rien aux exégètes, mais il sera utile au public qu'il vise.

[P. B.]

. Le *commentaire de l'épître aux Philippiens* dans la collection Black a été confié au Prof. F. W. Beare (1). Selon le caractère de la collection, l'exposition s'adresse au public non spécialisé, évite les termes grecs, procède de façon claire et point trop développée, ce qui n'exclut certes pas qu'elle s'appuie sur une recherche scientifique très solide. La Bibliographie, bien informée, tient compte des travaux allemands et français aussi bien que des anglais. Une Introduction de trente-sept pages propose les solutions d'ensemble. Une argumentation, que j'estime peu convaincante, maintient la composition de l'épître à Rome, vers 64, à la fin de la captivité de Paul qui se termina par sa mort. Ceci vaut surtout pour le corps de l'épître : I, 1-III, 1; IV, 2-9, 21-23. Car deux morceaux hétérogènes y ont été joints : d'une part IV, 10-20, court billet de remerciement que Paul a dû envoyer quelque temps auparavant, dès l'arrivée d'Épaphrodite; d'autre part III, 2-IV, 1 un fragment qui est bien de Paul, mais ne s'adresse pas nécessairement aux Philippiens, encore que cela reste probable, et où l'apôtre veut parer à deux sortes de dangers : le légalisme des juifs (III, 2-16) et le libertinage des antinomistes (III, 17-IV, 1). L'hymne de II, 6-11 reçoit comme de juste une particulière attention. Elle n'est pas de Paul lui-même; son inspiration doit être cherchée dans le mythe oriental du Rédempteur descendant du ciel. Son adaptation chrétienne ne saurait être le fait d'une église quelconque; c'est plutôt un disciple de Paul qui, s'appuyant sur l'enseignement de son maître, l'aura rédigée avec assez de bonheur littéraire pour que l'Apôtre l'adopte à son tour. L'influence du Serviteur d'Isaïe ne paraît pas envisagée. L'hymne parle bien de l'incarnation elle-même, non de l'option que Jésus déjà incarné aurait faite de son mode de vie parmi les hommes (Beare n'envisage même pas cette exégèse), mais elle ne prétend nullement définir en termes de nature le passage de l'état divin à l'état humain; tout son intérêt est pour la leçon morale d'abnégation et d'humilité qu'il comporte. Par ailleurs la division tripartite du cosmos et sa soumission à des Puissances célestes relèvent d'un mythe inacceptable pour nos esprits modernes. Il ne reste donc à recueillir de ce texte que la foi à l'abaissement de Jésus dans la mort, à sa glorification par Dieu et à son triomphe universel qui nous délivre de tout esclavage; en somme le kérygme primitif sous une forme paulinienne déjà connue, en particulier par l'homme céleste de *I Cor.*, XV, 47 et le dépouillement de *II Cor.*, VIII, 9. On comprend dans ces conditions que Beare puisse écrire : « Its total theological significance has been consistently overestimated » (p. 32); c'est exact si l'on songe à des constructions systématiques qui ont pris les termes du passage en un autre sens que Paul; c'est excessif si l'on prend au sérieux la préexistence supposée, et le triomphe cosmique affirmé,

(1) F. W. Beare, *The Epistle to the Philippians* (Black's New Testament Commentaries). In-8° de XII-182 pp. London, Adam & Charles Black, 1959. — Prix : 16 sh.

par ce texte, et si l'on maintient la possibilité d'une expression chrétienne qui ne soit pas purement paulinienne. D'autres points de doctrine sont discutés au cours du commentaire, en particulier à l'aide d' « Additional Notes » sur l'attente d'un état intermédiaire après la mort (I, 21, 23 : p. 65 s.) et l'espoir de la résurrection (III, 11 : pp. 125-127), sur la Kénôse idéal moral cher à la spiritualité russe (II, 7 : p. 81 s.), sur justice et justification (III, 9 : p. 117 s.). A la « connaissance » de III, 8, est assignée, contre dom Dupont, une valeur hellénistique de participation mystique, encore que teintée d'une couleur hébraïque religieuse et morale. Un Appendice d'E. R. Fairweather critique la christologie « kénôtique » de certains milieux anglo-saxons modernes, qui porte atteinte à l'intégrité de la nature divine dans le Christ.

[P. B.]

L'influence d'Is., lii, 13-liii, 12 Par. sur Phil., ii, 6-11, tel est le sujet d'une thèse soutenue par le P. Krinetzki, o. s. b., devant la Faculté théologique de Saint-Anselme (Rome) et dont il vient de publier des extraits (1). Cette influence avait déjà été relevée, notamment par Mgr Cerfaux. Le P. Krinetzki l'établit d'une façon systématique en dépistant tous les rapprochements de fond ou de forme. La comparaison porte surtout sur le IV^e^ chant du Serviteur, mais implique aussi les autres chants (désignés comme « par(allèles) » dans le titre de l'ouvrage). Les contacts sont distingués avec beaucoup de soin selon qu'ils ne concernent que les mots, ou que les idées, ou les deux : par ex. ἑαυτὸν ἐκένωσεν reprend הֶעֱרָה נַפְשׁוֹ d'*Is.*, LIII, 12 TM, mais le terme grec peut avoir été inspiré par κενῶς d'*Is.*, XLIX, 4 LXX (que cite *Phil.*, II, 16). De même ἐταπείνωσεν ἑαυτόν rend sans doute נֶעֱנָה d'*Is.*, LIII, 7 TM, mais la formulation rappelle ἐν τῇ ταπεινώσει d'*Is.*, LIII, 8 LXX. Et ainsi de suite. De ces discernements délicats, qui constituent le plus clair des chapitres publiés, il résulte que l'hymne de Phil. se réfère certainement aux chants du Serviteur et qu'elle s'appuie normalement sur le texte des LXX encore qu'elle se reporte parfois au TM. Est-ce Paul lui-même qui a composé cette hymne? ou l'a-t-il reçue de la liturgie chrétienne primitive? et alors sous quelle forme : araméenne ou grecque? Le P. Krinetzki évoque souvent ce problème sans le trancher clairement. S'il semble plutôt favorable à l'hypothèse d'un texte antérieur à Paul, ce n'est pas sans maintenir que l'Apôtre l'aura remanié très librement au point qu'il est le vrai responsable de sa forme actuelle. Quant aux recours au TM, ils auront été pratiqués de façon indirecte, soit par Paul soit avant lui, par l'intermédiaire de la catéchèse aramaïsante primitive qui y avait déjà puisé certaines formules kérygmatiques telles que « il s'est anéanti » ou « il s'est abaissé lui-même ». Bien entendu, si l'hymne reprend bien des thèmes du Serviteur, ce n'est pas sans les dépasser en les adaptant au cas original et plénier du Serviteur Jésus qui s'est dépouillé d'une dignité divine. Le P. Krinetzki souligne à bon droit ce dépassement qui se résume dans les deux termes proprement divins de la trajectoire décrite en *Phil.* : la préexistence et l'exaltation au rang de Kyrios. Je crains qu'il n'entende la kénôse de *Phil.*, II, 6-7 sur le plan métaphysique, du Verbe se dépouillant

(1) Leo KRINETZKI, o. s. b., *Der Einfluss von Is. 52, 13-53, 12 Par. auf Phil. 2,6-11.* In-8° de 95 pp. Rome, Pontificium Athenaeum Anselmianum, 1959. — Publié également dans la *Tübinger Theologische Quartalschrift*, 139 (1959), pp. 157-193; 291-336.

pour s'incarner (p. 19 : « was vorher von seinem göttlichen Sein galt, das gilt nunmehr auch von seinem menschlichen Sein »), alors que la tendance actuelle de l'exégèse est d'entendre toute l'hymne de la personne de Jésus déjà incarné, qui aurait pu prétendre à une gloire divine parmi les hommes et lui a préféré une vie d'abaissement et de souffrance. Mais le P. Krinetzki doit s'expliquer davantage sur ce sujet dans le chapitre encore inédit de sa thèse qui concerne l'exégèse. Contentons-nous de louer ce qu'il a livré au public, et qui représente une recherche consciencieuse et solide dont les résultats sont appréciables.

[P. B.]

La brochure de Markus Barth sur *Israël et l'Église dans la lettre de Paul aux Éphésiens* (1) reprend une conférence qui fut prononcée devant divers auditoires aux États-Unis et en Allemagne. Son propos est de rendre aux chrétiens le sens de leurs obligations à l'égard des Juifs en utilisant les enseignements de l'épître aux Éphésiens. Celle-ci est reçue par l'auteur comme authentiquement paulinienne; elle représente à ses yeux le dernier mot de l'Apôtre sur le problème d'Israël. Certaines vues pessimistes des épîtres antérieures n'y figurent plus. Au contraire le rôle essentiel d'Israël dans le plan du salut y est marqué avec beaucoup de force. Les païens n'ont été admis au salut que par association aux privilèges des juifs. L' « homme nouveau » recréé « dans le Christ » contient dans son unité « les deux » peuples, non par nivellement utopique et irréel de leurs différences de races mais par suppression efficace de leurs différends dans l'amour. Le chrétien qui comprend vraiment ces choses par la foi ne peut ni se désintéresser de son frère aîné (parabole de l'Enfant Prodigue) ni encore moins le haïr. Par toute son histoire, ce frère est un témoin que Dieu est fidèle et suit un plan de salut; et même par ses défauts, son péché, sa résistance, il est un témoin que ce salut est de pure grâce. Ceci est riche de conséquences, dont trois sont soulignées : l'A. T. ne doit pas être pour le chrétien un arsenal d'arguments apologétiques plus ou moins accessoires, il est l'histoire même de son salut; le juif, ayant reçu par héritage les prémices de l'élection, ne doit pas être l'objet d'une « mission » comme peut l'être un païen, il faut plutôt entrer avec lui en « conversation » et avant de vouloir le convertir *(Bekehrung)* se convertir soi-même (*Umkehr*), car on a beaucoup à se faire pardonner; la doctrine chrétienne authentique est incompatible avec l'antisémitisme, qui est inhumain.

Cet essai garde le genre oratoire de son origine; il n'en est pas moins très nourri de réflexion exégétique et théologique. Son intention est généreuse et ses vues sont justes dans l'ensemble. Peut-être l'usage qui est fait de *Eph.* contre les épîtres antérieures fausse-t-il quelque peu les perspectives. Une exégèse plus dialectique devrait mieux organiser entre elles les diverses étapes de la pensée paulinienne (je tiens moi-même *Eph.* pour paulinienne, au moins quant au fond). La chute et le rejet — momentanés — d'Israël sont un thème de *Rom.* qui ne peut être négligé, même si l'optimisme eschatologique d'*Eph.* le perd de vue. D'autre part Paul a écrit, même cette dernière lettre, avant la ruine du Temple, c'est-à-dire à un moment où le judaïsme existait encore comme institution religieuse apparemment acceptée par Dieu. La ruine, la dispersion et l'endurcissement

(1) Markus Barth, *Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser* (Theologische Existenz heute. Neue Folge Nr. 75). In-8° de 47 pp. München, Chr. Kaiser, 1959, — Prix : DM 2,70.

qui ont suivi ne représentent-ils pas un élément nouveau et positif du plan divin dont la réflexion théologique doit tenir compte? Israël existe-t-il encore aujourd'hui comme une réalité religieuse voulue de Dieu au même titre que l'Église et à côté d'elle? J'en doute, mais Markus Barth le donne à penser quand il écrit (p. 19) qu'il faut moins parler des « Juifs et Païens dans l'Église » que du rapport entre l'Église faite de Juifs et de Païens d'une part, et Israël d'autre part. La mesure dans laquelle l'Israël infidèle garde encore son élection est un des problèmes des plus délicats, et je ne le crois pas résolu ici. Il reste que cette brochure pleine de sentiments authentiquement chrétiens est une réaction bienfaisante contre les vues souvent trop humaines qui ont tant obscurci ce problème.

[P. B.]

L'étude de John Knox sur *l'épître à Philémon* a paru pour la première fois en 1935, et sa nouvelle édition présente peu de changements (1); toutefois, la Revue n'en ayant pas parlé alors, elle le fera aujourd'hui. Ce petit volume en cinq chapitres se lit avec agrément; son argumentation, parfois loquace, est du moins très claire, et c'est avec conviction qu'il avance une thèse originale. J'y distinguerai des éléments qui paraissent solides, d'autres qui le sont moins. Que Paul ait écrit ce billet — plutôt à Éphèse, pense Knox — moins pour faire rentrer Onésime dans les bonnes grâces de son maître que pour amener celui-c à lui renvoyer bien vite un auxiliaire si précieux, c'est ce qui résulte clairement d'une lecture attentive. Et il est vrai que cela confère au billet un intérêt d'Église : l'ancien esclave désiré par Paul semble appelé à de hautes destinées dans l'apostolat (chap. I). Il est également certain que *Phm.* est étroitement solidaire de *Col.*, et que certains passages de cette épître (III, 18-IV, 1), à condition de ne pas exagérer (le χειρόγραφον de *Col.*, II, 14 évoquant *Phm.*, 19? les « entrailles » de miséricorde de *Col.*, III, 12 répondant au triple σπλάγχνα de *Phm.*?), paraissent écrits en songeant au cas d'Onésime (chap. II). La place probable de *Phm.* dans le canon de Marcion, juste après *Col.* et avant *Phil.*, s'expliquerait bien par là (chap. IV, qui contient de longs développements sur les origines et l'ordre primitif du canon paulinien). Enfin il est bien possible, et assez séduisant, que l'Onésime de *Phm.* soit le même que l'évêque d'Éphèse au moment où Ignace écrit à cette église, vers 107 ou 117 : cela expliquerait que ce dernier s'inspire du billet à Philémon dans les six premiers chapitres de sa lettre; et l'on comprendrait mieux que ce billet ait été admis dans la collection des épîtres pauliniennes, si cette collection a été faite à Éphèse par les soins d'Onésime lui-même (chap. V).

Mais il est d'autres positions, rassemblées dans le chapitre III, que j'estime moins tenables. *Phm.* serait la lettre ἐκ Λαοδικείας de *Col.*, IV, 16; non qu'elle ait été adressée à l'église de Laodicée, car tout donne à penser qu'elle le fut à celle de Colosses tout comme *Col.*, mais simplement qu'elle aura été transmise par l'intermédiaire de Laodicée. Pourquoi ce détour, sinon pour intéresser à l'affaire d'Onésime le chef des églises de la vallée du Lycus, résidant à Laodicée, à savoir Philémon? Car celui-ci n'est pas le maître d'Onésime, comme on le croit communément. Ce maître, c'est Archippe. Paul ne le connaît pas personnellement et n'est pas sûr de son bon vouloir; aussi recourt-il prudemment à l'autorité de l'église

(1) John Knox, *Philemon Among the Letters of Paul.* A new view of its place and importance. Revised Edition. In-8° de 110 pp. New York et Nashville, Abingdon Press, 1959. — Prix : doll. 2.

de Colosses, et au-dessus d'elle du chef de l'église de Laodicée, pour faire dire à Archippe qu'il doit accomplir le « service » (διακονία) demandé (*Col.*, IV, 17), à savoir renvoyer Onésime. Tout cela est ingénieux mais peu solide et point vraisemblable. Il faut trop de subtilité, pour expliquer en ce sens l'ordre et les termes de *Phm.*, 1-2, ainsi que *Col.*, IV, 17. Le point de départ de toute cette construction est que la « lettre de Laodicée » de *Col.*, IV, 16 doit être *Phm.* parce que ce ne peut être *Eph.* La majorité des « scholars » du N. T. n'est-elle pas d'accord pour refuser *Eph.* à Paul et la dater d'une génération postérieure? Knox, qui partage cette opinion, ne pouvait certes la fonder dans ce bref travail; il reste que sa théorie insolite aurait requis un appui meilleur que cet argument d'autorité. Il est bien vrai que la langue d'*Eph.*, ainsi que son utilisation de *Col.* et des autres épîtres pauliniennes, recommandent d'y reconnaître une autre main que celle de Paul. Mais ce peut être celle d'un disciple de son entourage, car rien dans l'épître n'oblige à songer à une génération postérieure. Elle s'explique bien au contraire comme une reprise des thèmes de *Col.* selon une perspective ecclésiologique plus familière à Paul, et peut être cette épître sœur à laquelle *Col.*, IV, 16 fait allusion. Mais Knox ne saurait l'admettre, car il pense avec Goodspeed qu'*Eph.* est l'œuvre de celui qui a fait la collection des lettres de Paul : il aura rédigé cette compilation comme une introduction à la pensée paulinienne (pp. 75 s., 96). Mais si le responsable de cette collection n'est autre qu'Onésime devenu évêque d'Éphèse, n'est-il pas dès lors le véritable auteur de l'épître aux Éphésiens? Knox ne le dit pas formellement, mais semble bien l'insinuer (pp. 96 s., 107), et ce n'est pas le résultat le moins savoureux de cet essai pittoresque.

[P. B.]

Apocalypse. — Depuis quelques années, les exégètes catholiques ont beaucoup écrit sur *la Femme qui enfante dans les douleurs*, au chap. XII de *l'Apocalypse.* A son tour, le P. Altfrid Th. Kassing, de l'Abbaye de Maria Lach, vient de consacrer une importante étude à ce sujet, dont les conclusions, parfaitement nuancées, me semblent excellentes (1). S'appuyant sur les parallèles bibliques fournis par l'Ancien Testament, étayant ses raisonnements d'une exégèse serrée du texte de l'Apocalypse, il montre que l'ensemble du chap. XII s'explique parfaitement en fonction du thème biblique de Sion qui enfante le peuple nouveau, tandis que nombre de détails (comme la fuite de la Femme au désert) ne peuvent absolument pas s'appliquer à Marie. Ainsi, « la Femme de la vision ne peut être que l'Église des deux Testaments, car cette interprétation seule permet de sauvegarder l'unité de sens de cette figure, à toutes les phases de la vision » (p. 160). Dans quelle mesure la Femme qui enfante peut-elle également représenter Marie? K. distingue fort justement le point de vue théologique et le point de vue de l'auteur de l'Apocalypse. Du point de vue théologique, il remarque que, dans les parallèles de l'A. T., Sion qui enfante n'est jamais conçue comme une abstraction, comme un concept : c'est l'ensemble de la Communauté d'Israël, constitué par la somme concrète des individus. Ce sont donc les individus, pris dans leur ensemble, qui enfantent le nouveau peuple de Dieu. Chacun des individus qui constituent l'Église a son rôle à jouer dans cet enfantement. Mais il est évident que, parmi ces individus, Marie tient une place suréminente, par sa qualité même de mère du Messie.

(1) Altfrid Th. Kassing, *Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse.* In-8° de 178 pp. Düsseldorf, Patmos-Verlag, 1958. — Prix : DM 22,50.

La Femme d'*Apoc.*, XII doit donc nécessairement inclure Marie, à un titre privilégié. Dans quelle mesure l'auteur de l'Apocalypse a-t-il réellement pensé à Marie? Il est impossible de répondre à cette question, les conclusions théologiques précédentes devant toutefois entrer en ligne de compte, puisque saint Jean était lui-même formé aux modes de pensée de l'A. T. — Je me permettrai d'ajouter ici une remarque qui m'a été suggérée par les développements de K. sur la fuite de la Femme au désert (XII, 6), interprétée en fonction de l'Exode. Chacun sait la place que tient ce thème de l'Exode dans l'ensemble de l'Apocalypse; n'est-ce pas en fonction de ce thème qu'il conviendrait d'interpréter la scène du Dragon qui s'apprête à dévorer l'enfant mâle que doit enfanter la Femme? Les exégètes ont tenté, sans succès, de rapprocher cette partie de la vision de divers épisodes de la vie du Christ. Mais ne faudrait-il pas plutôt penser au danger couru par le peuple de Dieu avant l'Exode? Le Dragon serait la figure de Pharaon qui chercha à détruire le peuple de Dieu avant même sa naissance, en faisant mettre à mort tous les enfants mâles qui naîtraient (*Ex.*, I, 16, 22). La Femme enfante un enfant mâle, comme la mère de Moïse (II, 2), et cet enfant échappe miraculeusement au Dragon, comme jadis Moïse avait échappé au décret de mort de Pharaon. Puis la Femme fuit au désert (XII, 6), comme jadis le peuple de Dieu sous la conduite de Moïse. Ainsi, l'enfant mâle représenterait bien le Messie, mais en tant qu'il avait été préfiguré par Moïse (cf. en XV, 3 un nouveau parallélisme entre Moïse et l'Agneau, à propos de la délivrance d'Égypte et du passage de la mer Rouge).

[M.-É. B.]

Théologie biblique. — Le P. Karl Rahner est un théologien dogmatique, et c'est à l'intention des théologiens dogmatiques qu'il publie une série d'études dans lesquelles il veut montrer l'enrichissement que la théologie biblique peut et doit apporter à la théologie dogmatique telle qu'elle est enseignée en Occident (1). Le présent volume contient deux études conduites de façon très différente. La première concerne *Dieu dans le Nouveau Testament:* monothéisme (hérité du Judaïsme), « personnalité » du Dieu qui agit librement et dialogue avec l'homme, Dieu-amour, Dieu première personne de la Trinité. C'est une étude essentiellement scripturaire, et menée dans une perspective scripturaire, et non systématique. L'auteur y montre bien les différences de point de vue, comme par exemple à propos de la connaissance que nous pouvons avoir des propriétés divines. Tandis que la théologie dogmatique procède par déductions métaphysiques, le Nouveau Testament part de l'action « du Dieu vivant et libre dans l'histoire ». « Par cette action, il nous a fait voir ce qu'il voulait être pour nous. Aussi l'essentiel de l'enseignement du Nouveau Testament n'est-il pas une ontologie des propriétés de Dieu, ce n'est pas une théorie, mais la relation de l'histoire des expériences qu'ont été pour l'homme les rapports entretenus par Dieu avec lui » (p. 69). Tout cet exposé est courageux et cerne bien les problèmes. On lui reprochera de ne pas tenir assez compte d'une évolution au sein même du Nouveau Testament, spécialement en ce qui concerne le problème trinitaire : était-il légitime

(1) Karl RAHNER, *Écrits théologiques.* Tome I, *Dieu dans le Nouveau Testament. La signification du mot « Theos ».* Traduction par J. Y. CALVEZ, S. J. — *Problèmes actuels de christologie.* Traduction par Michel RONDET, S. J. — In-8° de 186 pp. Paris, Desclée de Brouwer, 1959. — Prix : 96 fr. b.

de citer saint Jean à côté des Actes, et sur le même plan qu'eux? La seconde étude concerne la *christologie;* elle n'est pas une analyse directe des textes bibliques pour établir une christologie biblique. L'auteur a simplement voulu « montrer, à partir d'une herméneutique transcendantale du dogme, que le dogme christologique de l'Église n'a absolument pas la prétention d'être le condensé adéquat de l'enseignement de la Bible et qu'il laisse place à une christologie biblique plus vaste » (p. 122). Si l'on s'en tenait en effet à l'affirmation dogmatique du concile de Chalcédoine, de l'existence de deux natures dans le Christ, on risquerait de ne plus considérer la nature humaine que comme un instrument passif de la personne du Verbe, vidant par là de tout réalisme la notion même de médiation du Christ. Dans cette perspective, Rahner pose aux dogmaticiens un certain nombre de questions qui soulèveront sans doute de véhémentes discussions. Il ne s'agit pas en effet d'un contact plus étroit avec le Nouveau Testament, en ce sens que l'on demanderait aux théologiens dogmatiques d'appuyer leurs conclusions sur de plus nombreux textes bibliques; c'est la façon même d'envisager les problèmes qui est en cause. On lira à ce sujet avec intérêt les pp. 167-170, sur la façon dont, trop souvent, les théologiens dogmatiques modernes s'intéressent (ou ne s'intéressent pas!) aux Mystères de la vie du Christ, même au mystère central de la résurrection. Puissent ces études contribuer à combler un peu le fossé qui sépare encore maintenant théologiens dogmatiques et théologiens bibliques!

[M.-É. B.]

Jean Héring vient de publier une deuxième édition de son étude, parue en 1937, sur *le Royaume de Dieu et sa venue* (1). Rappelons les grandes lignes de sa thèse. Dans l'A. T., il faut distinguer deux courants eschatologiques opposés : l'eschatologie messianique, qui a revêtu diverses formes selon le personnage conçu comme devant être le Messie, et l'eschatologie centrée sur la figure de « l'Homme » de *Dan.*, VII, 13-14. L'opposition entre cet Homme et le Messie est complète : « Celui-ci est terrestre et fonde un royaume politique (qui peut, sans contresens, être présenté comme éphémère), celui-là est céleste et amène un Royaume nécessairement éternel » (p. 87). Jésus a toujours refusé de jouer le rôle du Messie, qui impliquait une royauté terrestre, mais ce qu'il attendait, « c'était la venue de l'Homme céleste « sur les nuées », qui amènerait dans le monde visible le Royaume de Dieu; et c'est son identité future avec ce personnage extraordinaire qu'il a laissé entrevoir » (p. 142). C'est l'Église chrétienne primitive qui, pour des motifs d'ordre religieux et apologétique, considéra Jésus comme ayant été élevé à une dignité messianique spirituelle après sa mort. Paul reprend cette idée et la combine avec celle d'un Homme céleste préexistant et incarné en Jésus, d'où sa conception des deux Adams, fortement charpentée en *I Cor.*, XV, 45-47, plus concise en *Rom.*, V, 12-21 (aux vv. 18-19, l'expression « un »... « un »... est un sémitisme et signifie avant tout : « l'un... l'autre »; le « premier »... le « deuxième »), et déjà présente dans l'hymne prépaulinienne de *Phil.*, II, 6-11 (II, 6*a* renvoie à *Gen.*, I, 26; II, 6*b* renvoie à *Gen.*, III, 5). C'est plus tard seulement que la réflexion chrétienne a fait coïncider l'intronisation messianique de Jésus

(1) Jean Héring, *Le Royaume de Dieu et sa venue. Étude sur l'espérance de Jésus et de l'apôtre Paul* (Bibliothèque Théologique). Nouvelle édition revue et augmentée. In-8° de 294 pp. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959. — Prix : 12,50 fr. s.

avec son baptême. — La seconde édition de cette étude ne diffère de la première que par l'addition de six courtes notes (rassemblées p. 266) et de quatre appendices de deux ou trois pages chacun, sur « Le Fils de l'Homme dans le IVe évangile » (d'après Théo Preiss), « Le Serviteur souffrant dans les évangiles », « Le Messie dans les écrits de Qumran », enfin « La conscience messianique de Jésus » d'après Lohmeyer, Bultmann et Stauffer.

[M.-É. B.]

Dans une thèse présentée pour l'obtention du grade de Docteur en Théologie, le P. Pius Sciascia a étudié le thème *du Christ « pierre rejetée »* (1). Dans un premier chapitre, il approfondit l'exégèse des textes de l'Ancien et du Nouveau Testament qui concernent directement ce sujet : *Is.*, VIII, 11-16; XXVIII, 14-18; *Ps.*, CXVIII, 22; *Lc.*, XX, 17-18 (qui offre une théologie différente des textes parallèles de *Mt* et *Mc*); *Act.*, IV, 11; *Rom.*, IX, 32-33 et *I Petr.*, II, 4-8. Dans une seconde partie, il élabore une synthèse théologique. Soit dans l'Ancien, soit dans le Nouveau Testament, le thème de la « pierre » se réfère avant tout au Messie. Il est « rejeté » par le peuple Juif en ce sens que les Juifs n'ont pas voulu croire en lui, car le messianisme qu'il annonçait n'était pas celui que les Juifs attendaient. Dans le Nouveau Testament, reprenant d'ailleurs des conceptions répandues déjà dans le Judaïsme, le thème de la « pierre rejetée » est intimement lié à celui du « Serviteur » souffrant d'*Is.*, LIII. Finalement, cette « pierre » rejetée par les Juifs sera choisie par Dieu pour occuper la place principale dans l'édification de l'Église. Sans apporter beaucoup d'idées nouvelles, cette thèse a le mérite d'avoir rassemblé et synthétisé les résultats d'études diverses sur ce sujet. Elle est bien menée, bien divisée, et les résultats de chaque chapitre sont résumés de façon à mettre en évidence la marche de la pensée. La consultation de cette thèse sera toujours profitable pour ceux qui auront à traiter plus ou moins directement le thème de la « pierre rejetée » dans leurs travaux.

[M.-E. B.]

L'ouvrage que vient de publier L. Richard sur *le Mystère de la Rédemption* est la refonte de celui qui avait paru en 1932 dans la « Bibliothèque Catholique des Sciences Religieuses », à la librairie Bloud et Gay, sous le titre : *Le Dogme de la Rédemption*, et dont le plan général a été conservé (2). Dans une première partie l'Auteur étudie successivement les annonces et les préparations du mystère dans la vie du peuple de l'Ancienne Alliance, puis sa réalisation et son interprétation théologique dans les écrits du Nouveau Testament, enfin sa présentation par l'Église aux différentes périodes de son histoire, depuis l'âge patristique jusqu'aux temps modernes; dans une deuxième partie, un exposé synthétique dégage les lignes maîtresses du dessein de Dieu, Créateur et Sauveur, réalisé en Jésus-Christ. Mais si la division du livre a été conservée, « tous les chapitres ont été refondus pour répondre aux progrès réalisés, en ces dernières décades, dans le domaine de l'exégèse, de la théologie biblique, de la patristique, progrès qui retentissent heureusement dans la réflexion théologique sur ce mystère central de notre foi »

(1) P. Pius Sciascia, O. F. M., *Lapis reprobatus* (Studia Antoniana, 13). In-8° de XII-130 pp. Rome, Pontificium Athenaeum Antonianum, 1959.

(2) L. Richard, *Le mystère de la Rédemption* (Bibliothèque de Théologie, série I, Théologie dogmatique, vol. I). In-8° de 300 pp. Tournai, Desclée, 1959.

(p. 2). L'ensemble de l'ouvrage ainsi refondu est excellent. Bien qu'il ne soit pas exégète de métier, M. Richard a su glaner le meilleur des travaux exégétiques modernes, soit pour l'Ancien, soit pour le Nouveau Testament, en accueillant avec largeur d'esprit les résultats de la critique moderne. Sa connaissance approfondie de la littérature patristique lui a permis de synthétiser en quelques pages vigoureuses la pensée des Pères, tant grecs que latins; la pensée de saint Irénée a été analysée avec un soin tout particulier. Cette orientation biblique et patristique donne à son travail un équilibre assez remarquable. Sans doute, avec la tradition occidentale, R. insiste sur l'aspect négatif de notre rédemption : la délivrance de l'esclavage du péché par le sang du Christ; mais, avec la tradition orientale, il n'oublie pas que la Résurrection du Christ achève l'œuvre de notre rédemption et lui donne les valeurs de vie qui ne sauraient en être dissociées. Dans la synthèse finale, on partagera l'admiration religieuse de l'auteur pour le dessein d'amour du Dieu sauveur.

[M.-É. B.]

Deux nouveaux volumes ont paru de la grande œuvre consacrée par le P. Spicq à l'*Agapè dans le Nouveau Testament* (1). L'Analyse méthodique des textes s'y poursuit selon la méthode déjà caractérisée (cf. *RB.*, 1959, pp. 262-265), avec la même abondance savoureuse, la même richesse doctrinale, la même érudition éblouissante. Le volume II passe d'abord en revue, selon leur ordre canonique, tous les textes de *saint Paul* qui contiennent le substantif ἀγάπη (pp. 9-269). L'hymne à la charité de *I Cor.*, XIII reçoit comme de juste un traitement de choix (pp. 53-120); de même *Rom.*, XII, 9-21 qui, avec *II Cor.*, VI, 6 et VIII, 8, sert à tracer le portrait de « la charité authentique » (pp. 136-157). Le dynamisme orienté vers le prochain de l'*agapè* selon *I Cor.*, XIII trouve son complément en *Éph.*, III, 17-19 qui l'envisage comme « racine et fondement de la vie contemplative » (pp. 212-226). A ce dernier texte le P. Spicq associe *Phil.*, I, 9-11 où il voit, sur « le thème de l'*agapè*-connaissance... un net progrès par rapport aux affirmations de *Éph.* », ce qui constitue à ses yeux « un critère d'antériorité de cette dernière épître » (p. 235, n. 4); qu'il me soit permis d'en douter, en observant que la connaissance pratique, dirigeant la conduite morale, de *Phil.*, I, 9-11, n'est pas du même ordre que la connaissance contemplative de *Éph.*, III, 17-19 et représente une étape plus archaïque, plus proche de la tradition sapientielle. Après l'examen serré et systématique des textes, un chapitre de synthèse dégage des conclusions sur « la Morale paulinienne de l'Amour » (pp. 271-305) : exposé d'un ton chaleureux et homilétique, mais solidement appuyé de références, où la charité est envisagée dans ses rapports avec l'eschatologie, avec le Christ et l'Esprit, ainsi que dans son rôle directeur de la vie chrétienne, spécialement à l'égard des frères. — La fin du volume est consacrée aux *épîtres de Pierre et de Jude* (pp. 307-363). *Jude*, 12 donne lieu à traiter des « agapes » de l'Église primitive (pp. 345-351) et un chapitre de conclusion relève, sur le point de l'*agapè*, « une étroite affinité de ces écrits [*I* et *II Pet.*, *Jude*] avec les Évangiles, tant au point de vue sémantique que théologique », ce qui n'exclut pas qu'ils développent la pensée du Maître, « peut-être guidés par l'élaboration paulinienne » (p. 359).

(1) C. Spicq, *Agapè dans le Nouveau Testament. Analyse des Textes.* Vol. II et III. (Études Bibliques). Deux volumes gd in-8° de 409 et 368 pp. Paris, Gabalda, 1959. — Prix : 34 NF chaque.

Un Appendice I sur « l'origine de la triade : Foi, Espérance, Charité » refuse de la chercher dans des précédents extra-bibliques et semble l'attribuer à Paul lui-même. Un Appendice II caractérise en détail la « bénignité » (χρηστότης).

Dans le volume III l'enquête analytique se porte sur les *épîtres Pastorales*, l'*épître aux Hébreux* et les *écrits johanniques*. « C'est dans les ultimes écrits du Canon que Dieu a révélé au mieux son amour et que la sémantique de l'*agapè* atteint son étape définitive » (p. 5). Si les Pastorales sont étudiées à part, bien qu'elles soient « authentiquement pauliniennes », c'est qu'elles « traduisent l'ultime pensée de l'Apôtre » et que « la charité s'y trouve définitivement située en relation avec l'épiphanie de Dieu et du Christ, au centre même, par conséquent, de l'économie du salut » (p. 9). Le commentaire du P. Spicq sur les Pastorales le préparait à cette étude; il y reçoit aussi des compléments, ainsi les pp. 20-44 sur le thème d' « épiphanie ». L'épître aux Hébreux, également familière à l'auteur, ne le retient pourtant guère ici, car « cet écrit, doctrinalement si dense, est le plus pauvre de tout le Nouveau Testament en notations 'charitables' » (p. 64). Avant de passer aux écrits johanniques, un chapitre est consacré à « ἀγαπητός dans les épîtres du Nouveau Testament », un autre à « φιλεῖν et les autres termes d'amour dans les Actes et le corpus épistolaire ». Ainsi se trouve ultimement élargie une enquête que sa restriction aux vocables de la racine ἀγαπ- aurait pu rendre trop étroite. Viennent enfin l'Apocalypse, le IV^e^ évangile et les trois Épîtres, tous écrits que le P. Spicq attribue au même auteur, l'apôtre saint Jean, fils de Zébédée. Ici aussi φιλεῖν est examiné à propos d'ἀγαπᾶν, et le plus souvent pour maintenir une différence intentionnelle; ainsi en *Jo.*, XXI, 15-17 l'alternance des deux verbes opposerait l'attachement simplement humain de Pierre (φιλεῖν) à l'amour religieux (ἀγαπᾶν) auquel Jésus veut le hausser (p. 233). La charité occupe une place centrale dans la théologie johannique; le P. Spicq lui fait pleinement honneur par une longue analyse des textes (pp. 111-312) et par une conclusion synthétique (pp. 313-357) où la notion johannique est comparée notamment à la paulinienne, et caractérisée dans ses traits les plus saillants : impliquer une « manifestation » d'amour, et mener le chrétien à une union de nature avec le Dieu qui est Amour.

Un dernier volume de Synthèse recueillera les fruits de ces trois volumes d'analyse. Dès maintenant, aidés par un classement très simple et par de bons Index, les exégètes et les théologiens du N. T. trouveront dans ces pages une riche introduction bibliographique, philologique et théologique à chacun des textes du N. T. où est engagé le thème de l'*Agapè*.

[P. B.]

Avec son troisième volume, le P. Bernard Häring achève la toilette de la *théologie morale* (1). A cette partie de la théologie totale, devenue ennuyeuse depuis quelques siècles de casuistes, il a cherché à rendre un visage plus vrai, plus neuf, et partant plus agréable. Le compte rendu de ses deux précédents tomes (2) nous dispense d'en redire une nouvelle fois le mérite. Il est assurément de bon aloi de rendre à la charité sa place perdue de pivot de la morale. Toutefois, faute d'être prévenus, il subsistera des risques de confusion : par exemple, en ce volume,

(1) Bernard HÄRING, *La Loi du Christ*, 3^e^ vol., *La vie en communion fraternelle*. Gd in-8° de 773 pp., Paris-Tournai, Desclée et Cie, 1959.

(2) Cf. *RB.*, 1957, pp. 145-146; 1959, p. 286.

entre *la justice et la charité :* une vertu, informée par la charité sans doute, mais purement humaine, serait-elle devenue une partie intégrante de la vertu théologale de charité? L'effort du P. Häring est sans contredit digne d'éloges et prometteur d'un avenir meilleur. Mais on peut se demander si, sous la parure d'un plan et d'un vocabulaire plus modernes, qui ne vont pas sans quelque ambiguïté, ce n'est pas finalement la même problématique d'antan qui nous est rendue.

[J.-P. Charlier]

Après beaucoup d'autres, dom Jacques Dupont vient de consacrer une volumineuse étude au problème du *divorce dans le Nouveau Testament* (1). Il s'excuse de sa témérité en faisant remarquer que son propos n'est pas de présenter une solution nouvelle, mais simplement de rénover une solution qui fut longtemps considérée comme classique chez les catholiques. Après avoir souligné l'intention du Christ de proclamer l'indissolubilité absolue du mariage (*Mc.*, x, 2-9), il en vient au problème crucial des incises matthéennes : « ... sauf en cas d'inconduite ». Des considérations d'ordre littéraire permettent de penser que nous sommes en présence d'additions faites par l'évangéliste au texte primitif; mais quelle portée leur donner? Dom Dupont écarte alors les unes après les autres les solutions que l'on s'est ingénié à proposer, surtout depuis quelques décades : Interprétations « prétéritive », ou « inclusive », recours au mot hébreu *zenût* qui peut avoir le sens de « faux mariage », etc. La solution exposée jadis avec brio par Loisy bénéficie d'une logique interne incontestable : l'évangéliste aurait ajouté les incises afin de limiter la portée du principe d'indissolubilité (en tenant compte de *Deut.*, xxiv, 1) de façon à légitimer les pratiques laxistes de certaines églises judéo-chrétiennes. Mais pour adopter cette solution, il faudrait qu'il n'en existe aucune autre possible. Or, estime dom Dupont, malgré les critiques dont elle fut l'objet depuis plusieurs décades, la solution défendue jadis par saint Jérôme garde toute sa valeur : dans le principe formulé par le Christ, le verbe « répudier » n'a plus son sens technique de « dissolution des liens du mariage », mais implique seulement « séparation »; par ailleurs, les incises matthéennes « sauf pour raison d'inconduite » ne se rapportent pas à l'ensemble de la phrase, mais au premier verbe seulement : *Mt* veut indiquer dans quel cas la « séparation » est permise. Contre la vraisemblance d'une telle solution, on a objecté qu'elle oblige à donner au verbe « répudier » de *Mt.*, xix, 9 un sens différent de celui qu'il a en xix, 3. Mais, rétorque dom Dupont, il existe d'autres exemples dans lesquels le Christ, répondant à des adversaires, donne aux mots une portée différente. De plus, ici, de toute façon, le Christ ne peut pas donner au verbe « répudier » le même sens que dans la demande des Pharisiens. Jésus part d'une condition réalisée : « Si quelqu'un répudie sa femme... ». Pour l'auditeur juif, cette clause impliquait dissolution effective des liens du mariage. Pour Jésus, il en va tout autrement. Il déclare en effet qu'il y aurait adultère en cas de remariage. Mais la faute d'adultère ne peut exister que si les liens du mariage précédent subsistent, et donc la « répudiation » dont parle Jésus dans la première partie de sa phrase n'a pas dissous les liens du mariage. Dès lors, Jésus ne peut parler

(1) Dom Jacques Dupont, *Mariage et divorce dans l'évangile. Matthieu 19,3-12 et parallèles*. In-8° de 240 pp. Bruges, Abbaye de Saint-André; Desclée de Brouwer, 1959. — Prix : 150 fr. b.; 15 NF.

d'une véritable répudiation, mais seulement d'une « séparation ». Le raisonnement paraîtra subtil, et j'ai l'impression qu'il s'y glisse un paralogisme. Déclarer la répudiation nulle et non avenue n'équivaut pas à en proposer un mode nouveau et mitigé qui, lui, serait acceptable. A la sentence négative de Jésus, qui nie la réalité juridique de la répudiation, dom Dupont n'ajoute-t-il pas gratuitement une déclaration positive, celle d'une répudiation différente et réelle, que rien n'autorise dans le texte? Qu'il me soit permis d'ajouter un argument *ad hominem.* En poussant le raisonnement de dom Dupont au bout de sa logique, ne devrait-on pas dire également que Jésus enseigne la possibilité des faux mariages? Quand il dit : « Si quelqu'un répudie sa femme et en épouse une autre... », le premier verbe ne signifie que « se séparer de », sans qu'il y ait rupture du mariage (dans l'hypothèse de dom Dupont); donc le second verbe ne peut indiquer un vrai mariage, impossible tant que les liens du premier n'ont pas été rompus; donc le Christ enseigne que l'on peut conclure des faux mariages... Quant à la signification des incises matthéennes, dom Dupont n'est guère plus heureux dans son essai de solution. Il est vrai que la restriction « sauf pour raison d'inconduite » se rapporte en premier lieu au fait de renvoyer sa femme; mais, du point de vue logique, la proposition conditionnelle « si quelqu'un renvoie sa femme... » n'a de sens que replacée dans la phrase complète, et ne se comprend qu'en dépendance de la proposition principale. De même, l'incise « sauf pour raison d'inconduite » ne peut affecter que la phrase prise dans son ensemble. Comme la plupart des ouvrages de dom Dupont, celui-ci se recommande par son érudition étincelante, sa clarté, sa précision, sa méthode exégétique rigoureuse. Sous les coups de l'Auteur, il faut bien le reconnaître, les « expédients » que l'on a voulu trouver pour tourner les difficultés des incises matthéennes ne résistent guère. On se trouve donc inexorablement amené devant ce choix : ou la solution prônée par Loisy, ou celle que défendit saint Jérôme. Dom Dupont a-t-il définitivement réussi à faire pencher la balance en faveur de celle-ci? Je ne le pense pas. Il est dommage que, pendant les quelques pages décisives de son ouvrage, il se soit départi de la rigueur exégétique dont il est coutumier.

[M.-É. B.]

La *métaphysique de la sexualité* est un sujet qui ne relève pas directement de nos disciplines. Nous signalerons pourtant l'ouvrage que vient de lui consacrer Erwin Reisner, professeur à la Faculté de Théologie de Berlin, à cause de la manière fortement biblique et chrétienne dont il le traite (1). C'est au récit de la création et de la chute dans le paradis terrestre qu'il demande l'inspiration maîtresse de sa philosophie. Il ne s'agit pas, bien entendu, d'exégèse au sens technique du mot; sur ce plan, on sera plutôt déconcerté par des assertions qui ne paraissent pas soutenues par l'intention première des textes, tel l'état androgyne d'Adam avant la création de la femme, qui serait aussi l'état promis à l'homme dans la béatitude selon *Marc*, XII, 25 (pp. 11-14). La séparation de l'homme en mâle et femelle n'aurait pas été prévue dans le plan créateur; elle ne serait apparue nécessaire que parce que l'homme n'a pas su nommer les animaux, c'est-à-dire n'a pas su parler à la création selon le Logos qui lui était confié, et donc n'a pas suscité chez elle la réponse de l'érôs. A cette première insuffisance, qui fut comme

(1) Erwin Reisner, *Métaphysique de la sexualité.* Traduit de l'allemand par Pierre Jundt (Coll. « Cheminements »). Paris, Plon, 1960. — Prix : 13,87 NF.

le début de la chute originelle, Dieu a remédié en donnant à l'homme l'aide de la femme, c'est-à-dire qu'il a mis en face de lui sa féminité, « son autre aspect, concave, dirigé vers Lui, pour l'inciter à se reconnaître dans ce vis-à-vis comme l'être qui reçoit, qui est tributaire de Dieu, et pour qu'il comprenne sa tâche qui est de recevoir le Logos divin afin de le transmettre au monde » (p. 13). Dans cette réunion des éléments « convexe » et « concave » de l'homme, de ce qui donne par un « mouvement vers » et de ce qui reçoit d'une « provenance », devait se synthétiser l'attitude parfaite de l'homme à l'égard de Dieu dont il reçoit et de la création à laquelle il doit transmettre. Car c'est ainsi qu'il est l'image de Dieu. « La dualité sexuelle de l'être humain reproduit le vis-à-vis de Dieu et du monde » (p. 8). En fait l'homme a mal répondu et s'est cherché égoïstement lui-même comme un dieu, il s'est prononcé pour la femme à contresens, en tant que séductrice ne tendant pas vers Dieu, et cette fausse décision a introduit le désordre en tous les domaines, notamment celui de l'amour. D'où « l'Érôs sans Dieu » et toutes ses suites qui, sans priver totalement l'amour sexuel de sa valeur transcendante, le marquent cependant du sceau du péché et ne lui permettent plus d'être l'accomplissement parfait qu'il devait être. Cette présentation originale de la « polarité de l'homme et de la femme » peut être déconcertante, voire discutable, du moins au plan de l'histoire. Mais au plan métaphysique elle exprime des vues profondes. On le voit par les développements riches, pénétrants, pleins de finesse psychologique et de sens religieux, que l'auteur tire des prémisses posées : caractérologie des sexes, beauté, pudeur et vêtement, dualité et unité en amour, « la haine secrète dans l'amour sexuel », l'amour éphémère, monogamie et polygamie, l'érôs démonisé, etc. Les vues philosophiques et théologiques jettent leur lumière sur l'histoire et la sociologie du mariage et de la famille. Quelques idées fondamentales sont reprises et exploitées de mille façons, en des formules frappantes, et parfois lyriques, que la traduction semble bien servir. A maint détour du chemin, se rencontrent des allusions scripturaires qui font penser, ainsi le rapprochement des trois refus de *Luc*, XIV, 18-20 avec la scène du paradis terrestre (p. 97 s.), ou l'interprétation, d'ailleurs très scotiste, de l'Incarnation (pp. 10, 257). Le chapitre sur l'enfant paraît spécialement contestable, et les propos sur Marie (pp. 253, 256 s.) déplairont au lecteur catholique. Mais le dernier chapitre, sur le « mariage chrétien », succédant à un chapitre sur le « mariage naturel », sait dilater le sujet aux dimensions eschatologiques de l'union au Christ. Ce livre original, bien pensé et bien écrit, mérite de retenir l'attention des philosophes, des théologiens et des biblistes.

[P. B.]

Disciple du prof. K. G. Kuhn, spécialiste des textes de Qumrân, Siegfried Wibbing vient de publier la Dissertation qu'il a présentée devant la Faculté de Théologie de l'Université de Heidelberg sur *les listes de vertus et de vices dans le Nouveau Testament* (1). Ayant analysé rapidement les listes similaires que l'on trouve dans le stoïcisme et la philosophie populaire, puis dans le Judaïsme, il entreprend une analyse approfondie de la double liste de vertus et de vices qui se lit à la colonne IV de la Règle de la Communauté de Qumrân. Finalement,

(1) Siegfried WIBBING, *Die Tugend- und Lasterkataloge im Neuen Testament und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte* (Beihefte z. Zeitschrift f. d. Neut. Wissenschaft, 25). In-8° de XVI-128 pp. Berlin, Alfred Töpelmann, 1959.

il compare les listes données par le N. T. aux listes parallèles analysées antérieurement. W. peut alors conclure que les listes de vertus et de vices du N. T. s'apparentent aux listes semblables, non du stoïcisme, mais du judaïsme, et spécialement des textes de Qumrân (exception faite cependant pour les épîtres pastorales et *Phil.*, IV, 9). Les rapprochements entre le N. T. et Qumrân portent sur plusieurs points : le vocabulaire d'abord (pour les vices, près de la moitié des termes du N. T. se retrouvent en 1 QS IV; pour les vertus, près des deux tiers), le contexte dualistique ensuite, très net surtout pour *Gal.*, V, 19-21; *Eph.*, V, 3-9 (les rapprochements avec 1 QS sont ici particulièrement frappants) et *Rom.*, XIII, 13, enfin la perspective eschatologique. Ces analyses sont excellentes et les conclusions en seront admises assez facilement. L'étude se présente donc comme une contribution de valeur, non seulement pour replacer la morale chrétienne dans un milieu qui l'a fortement influencée, mais également pour approfondir les rapports entre le christianisme et la secte de Qumrân. On regrettera que, dans l'analyse de la liste des vertus de 1 QS IV, aucune allusion ne soit faite à *Is.*, XI, 2; les analogies entre les deux textes sont tellement étroites qu'il est difficile de nier une influence du texte d'Isaïe sur la Règle. Par ailleurs, l'analyse des listes de vertus et de vices du N. T. aurait pu être menée de façon plus approfondie. En particulier, il me semble qu'il aurait fallu distinguer deux matières différentes : la sexualité et l'amour fraternel. Ces deux points de vue sont déjà nettement distingués dans la petite section parénétique de *I Thess.*, IV, 3-10. De même en *Rom.*, I, 24-31, les vv. 24-26 parlent d'impureté sexuelle, tandis que les vv. 29-31 énumèrent les vices contraires à l'amour fraternel. Même distinction en *Col.*, III, 5 (vices contre la pureté) et III, 8 (vices contre la charité), et en *I Petr.*, II, 1 et IV, 3. En *Gal.*, V, 20-21, les deux catégories, bien que réunies, restent cependant distinctes. N'y eut-il pas, primitivement, deux sortes de liste d'origines différentes, les vices contre la pureté sexuelle concernant surtout le paganisme (cf. *I Thess.*, IV, 5; *I Petr.*, IV, 2-4)? On notera par ailleurs que les listes de vertus ne devaient concerner, à l'origine, que la charité fraternelle, comme en *Gal.*, V, 22 et *Col.*, III, 12 (dans les deux cas cependant la liste des vertus s'oppose à une liste de vices concernant les deux domaines de la sexualité et de la charité). Reconnaître ces distinctions aurait probablement permis de mieux distinguer les diverses influences qui se sont exercées sur la formation des listes de vertus et de vices dans le N. T., l'influence prépondérante demeurant attribuable à certaines formes du judaïsme apparentées à la secte de Qumrân, comme l'a bien montré Wibbing.

[M.-É. B.]

L'abbé Laurentin nous donne de son agréable petit *traité de mariologie* une nouvelle édition française, « amplifiée, refondue, mise à jour » (1). Extérieurement, le volume n'a pas changé d'aspect; mais on constate, sans regret, la disparition des encombrantes tables rectificatrices de Migne, qui semblaient bien hors de propos dans une étude destinée à un large public. La place ainsi gagnée a été mise à profit pour de plus amples développements bibliques et théologiques. Les premiers se trouvent surtout enrichis par l'étude que l'auteur a consacrée,

(1) René LAURENTIN, *Court traité de théologie mariale.* Gd in-8° de 170 pp. Paris, Lethielleux, 1959. — Prix : 9,75 NF. — Le sous-titre précise qu'il s'agit d'une 4e édition. La deuxième n'a paru (en 1954) qu'en traduction anglaise, et la troisième en traductions italienne et allemande (1955).

voici peu, à la structure des deux premiers chapitres de *Lc* (1) : la perspective, aussi bien que les options de détail, sont identiques dans les deux ouvrages et mériteront donc le même jugement critique (2). Le plan de la partie théologique est resté celui de la première édition : c'est le plan chronologique qui suit pas à pas les grandes étapes de la vie de Marie. Il est le résultat d'un choix, mais d'un choix judicieux. Peut-être eût-il gagné à se modeler de plus près encore sur cette trame; la continuité entre l'analyse biblique et l'élaboration dogmatique n'en eût été que mieux marquée et l'on aurait pu rendre leur valeur proprement théologique aux mystères souvent négligés de l'activité de la Vierge, tels que sa Visitation ou sa place dans le ministère du Christ. Ce travail pourra néanmoins contribuer à renouveler la théologie mariale et viendra en aide à bon nombre de prêtres et de laïcs cultivés.

[J.-P. Charlier]

Apocryphes du N. T. — La *traduction allemande des Apocryphes du Nouveau Testament*, publiée jadis sous la direction de Edgar Hennecke, était épuisée depuis longtemps (première édition en 1904; deuxième édition en 1924). Étant donné l'importance des découvertes papyrologiques de ces vingt dernières années, il n'était pas question de réimprimer telle quelle l'édition précédente; ni même de la compléter en mentionnant les textes nouvellement connus. C'est donc un volume entièrement nouveau qui paraît en troisième édition, préparé par de nouveaux collaborateurs (3). L'introduction générale, rédigée par W. Schneemelcher, reprend sous une forme plus moderne le problème de l'histoire du canon du N. T. et de la composition des évangiles apocryphes. Quelques pages sont ensuite consacrées, par J. Jeremias, aux « paroles du Christ » qui nous ont été conservées isolément, soit par Paul, soit par les Pères de l'Église. Plus importante est la section consacrée aux fragments d'évangiles apocryphes conservés sur papyrus, par J. Jeremias et W. Schneemelcher; la partie la plus substantielle de cette section concerne le papyrus Egerton 2 et les papyrus d'Oxyrhynque. Parmi les évangiles judéo-chrétiens, P. Vielhauer en retient trois : l'évangile des Nazaréens, l'évangile des Ébionites et l'évangile des Hébreux. Les trois sections suivantes traitent successivement de l'évangile des Égyptiens (W. Schneemelcher), de l'évangile de Pierre (Chr. Maurer) et des divers entretiens de Jésus avec ses disciples : *logion* rapporté en *Mc.*, xvi, 14 par le codex de Washington (J. Jeremias), *Epistula Apostolorum* (H. Duensing) et fragments du papyrus copte de Strasbourg (W. Schneemelcher). Le plat de résistance est fourni par la section vii, dans laquelle H.-C. Puech traite des évangiles gnostiques et écrits assimilés. L'importance de cette section provient, on s'en doute, de la découverte de la bibliothèque gnostique de Chénoboskion (près de Nag Hamâdi), dont les principaux « évangiles » sont décrits ici : *Évangile de Vérité* (quelques extraits), *Dialogue du Rédempteur*, *Évangile de Thomas* (traduction de nombreux *logia*), *Livre de Thomas l'Athlète*, *Apocryphe de Jean*, *Apocryphe de Jacques*, etc... Parmi les « évangiles de l'enfance », (O. Cull-

(1) Cf. R. Laurentin, *Structure et théologie de Luc I-II* (Études Bibliques), Paris, 1957.

(2) Cf. *RB.*, 1958, pp. 427-432.

(3) Edgar Hennecke †, *Neutestamentliche Apocryphen in deutscher Uebersetzung*. 3., völlig neubearbeitete Auflage herausgegeben von Wilhelm Schneemelcher. I. Band, *Evangelien*. In-8° de viii-378 pp. Tübingen, J. C. B. Mohr (Paul Siebeck), 1959. — Prix : broché 19,60 DM; relié 24 DM.

mann), on retiendra surtout le Protévangile de Jacques, dont l'étude et la traduction ont pu être renouvelées grâce à la récente publication du *Papyrus Bodmer V* (codex du IIIe siècle). Quelques pages sont ensuites consacrées aux témoignages bibliques et extra-bibliques sur la parenté du Christ (A. Meyer et W. Bauer). Le dernier chapitre traite des œuvres et de la passion du Christ (W. Bauer, Scheidweiler, Schneemelcher); on y remarquera une analyse de l'évangile de Gamaliel (M. A. van den Oudenrijn), qu'un ms. éthiopien vient de ramener au jour. — Dans ce volume, on appréciera non seulement les traductions, entières ou fragmentaires, des textes apocryphes, mais encore les substantielles introductions faites par les meilleurs spécialistes en ces matières, ainsi que les bibliographies exhaustives. C'est un instrument de travail indispensable pour les savants qui s'adonnent à l'étude du Nouveau Testament, de l'Histoire ancienne de l'Église, de la Philologie et de l'Histoire de l'art.

[M.-É. B.]

Parmi les volumes de la bibliothèque gnostique copte découverte en 1945 en Haute Égypte près du site de l'ancienne bourgade de Khénoboskion, l'un des plus intéressants pour la connaissance du christianisme primitif est sans conteste celui qui contient une traduction copte de *l'évangile selon Thomas*, lequel évangile se présente comme une collection de cent dix-huit paroles attribuées à Jésus. Le texte copte en fut publié au Caire voici quatre années. Jean Doresse nous en donne maintenant une traduction française, précédée d'une longue introduction et suivie d'un copieux commentaire (1). Après avoir brièvement rappelé l'histoire et l'importance des découvertes de Khénoboskion, l'Auteur traite plus spécialement de l'évangile selon Thomas : description du manuscrit trouvé, identification du texte avec l'ouvrage mentionné par plusieurs Pères de l'Église sous le nom de « Évangile de Thomas », importance du rôle joué par l'apôtre Thomas dans les traditions syriaques, etc... On retiendra spécialement les conclusions exposées pp. 67-78 : l'ouvrage récemment découvert et publié tranche sur le lot des écrits de Khénoboskion en ce qu'il n'est pas spécifiquement gnostique, malgré certains remaniements de la version copte destinés à l'adapter aux croyances de la secte. On aurait tort également de parler, comme on l'a fait parfois, d'un cinquième évangile : il s'agit d'un évangile apocryphe rédigé grâce à des matériaux déjà existants. La rédaction définitive est certainement antérieure au début du IIIe siècle, puisque cet évangile est cité par l'auteur des *Philosophoumena* du pseudo-Hippolyte; les matériaux utilisés sont plus anciens (certains sont cités par Irénée) et il n'est pas impossible que l'un ou l'autre des *logia* reproduits ici représente une tradition au moins aussi ancienne que celle des évangiles synoptiques. Mais ce dernier point demandera évidemment à être précisé au moyen d'études que D. se refuse à entreprendre ici et qu'il laisse aux spécialistes du N.T. La traduction française du texte copte est assez littérale et se recommande par son souci de fidélité au texte original. Le commentaire a pour but d'éclairer les paroles du Christ rapportées ici en les rapprochant de l'enseignement du Christ tel qu'il est contenu dans nos évangiles canoniques, en les confrontant surtout avec des thèmes théologiques analogues qui se sont développés dans la littérature apocryphe, dans les écrits gnostiques ou mani-

(1) Jean Doresse, *Les livres secrets des Gnostiques d'Égypte.* Vol. II : *L'Évangile selon Thomas ou Les paroles secrètes de Jésus.* In-8° de 244 pp. et 5 illustrations hors texte. Paris, Plon, 1959.

chéens, et même dans la littérature patristique. Nul doute que cet apport érudit ne rende de grands services aux spécialistes du N. T. qui se pencheront sur ces textes pour éclairer telle ou telle parole obscure du Christ rapportée dans la tradition synoptique, ou même pour préciser certaines données du problème synoptique.

[M.-E. B.]

Les *Papyrus Bodmer X à XII*, que vient de publier Michel Testuz, font suite à la « Nativité de Marie » dans le remarquable codex du IIIe s. acquis par la Bibliothèque Bodmer, de Genève (1). Le premier de ces textes nous donne en grec la *Correspondance apocryphe de Paul et des Corinthiens*, une œuvre antignostique de la dernière moitié du second siècle que l'on ne connaissait jusqu'ici que par des traductions (arménienne, latine, copte, syriaque); le texte grec, publié ici pour la première fois, ne serait postérieur à l'original, au maximum, que d'un siècle à peine. Le second texte, sans doute le plus important, contient, toujours en grec, la *XIe Ode de Salomon* qui n'était connue jusqu'ici que par un seul manuscrit syriaque (elle est absente du recueil de cinq Odes, en copte, de la *Pistis Sophia*); on notera que ce texte grec contient une strophe de plus que la version syriaque. Le dernier de ces trois textes enfin donne le *début d'un hymne liturgique*, d'expression assez étrange, qui fait suite dans le codex à l'homélie pascale de Méliton de Sardes (non encore publiée). On voit donc l'importance exceptionnelle de cette publication. De courtes introductions précisent les caractéristiques paléographiques et littéraires des textes publiés, ainsi que les problèmes nouveaux que pose leur découverte. Notons que, pour la XIe Ode de Salomon, T. propose une origine essénienne, étant donné sa parenté avec le vocabulaire et la phraséologie des Hymnes de Qumrân. Les textes grecs sont fidèlement transcrits sur la page de gauche de la présente édition, avec toutes leurs particularités, et en note les corrections grammaticales qui s'imposent et les variantes des diverses versions. La page de droite contient une traduction littérale en français, avec en note quelques explications de détail et, pour l'Ode de Salomon, les variantes du syriaque et quelques rapprochements suggestifs avec les Hymnes de Qumrân. L'ensemble est très bien présenté, avec la reproduction photographique de trois pages du codex qui permettent d'apprécier la rigueur de la transcription. Remercions la Bibliothèque Bodmer de la diligence qu'elle met à publier le lot extraordinaire de textes qu'elle a acquis.

[M.-É. B.]

Proche-Orient ancien. — Le livre de S. Moscati sur *les anciennes civilisations sémitiques* (2) n'est pas une simple réédition de celui qu'il avait publié, il y a une dizaine d'années, sur l'histoire et la civilisation des Sémites (3). Son étude n'est plus centrée sur les « peuples » sémitiques mais sur les « régions » habitées par les Sémites. Cette différence révèle une importante évolution de sa pensée,

(1) *Papyrus Bodmer X-XII. X : Correspondance apocryphe des Corinthiens et de l'apôtre Paul. XI : XIe Ode de Salomon. XII : Fragment d'un hymne liturgique. Manuscrit du IIIe s.* Publié par Michel Testuz. In-8° de 78 pp. Cologny-Genève, Bibliothèque Bodmer, 1959.

(2) S. Moscati, *Le Antiche Civiltà Semitiche.* In-8° de 378 pp., xxxvi pl. et 3 cartes. Bari, Laterza, 1958. — Prix : L. it. 4.500.

(3) Cf. *RB*, LVIII, 1951, p. 629.

dont les raisons ont été expliquées dans des travaux plus techniques (1) : les Sémites, considérés comme une unité, sont les anciens nomades du désert arabique, et les civilisations qui dérivent de ce tronc commun ne sont pas celles de « peuples » divers (dont les noms sont en partie conventionnels) mais des « régions » dans lesquelles les Sémites ont rayonné, gardant d'une part une hérédité commune, se différenciant d'autre part selon les influences locales. C'est de ce point de vue qu'il décrit successivement les civilisations de Mésopotamie, de Syrie-Palestine, d'Arabie et d'Éthiopie. Il fait cependant une exception à sa règle en traitant à part d'Israël, un peuple qui lui apparaît comme un « phénomène unique », pp. 163-233. Sous la diversité de ces civilisations, l'auteur reconnaît la permanence d'éléments profonds : une même origine dans le désert qui pousse périodiquement ses fils à l'assaut des régions sédentaires; la parenté des langues sémitiques qui sont plutôt les dialectes d'une seule langue; l'organisation tribale qui survit plus ou moins à la sédentarisation et fait contrepoids à l'absolutisme royal de l'Orient non sémitique; des croyances et des coutumes religieuses semblables et surtout la vénération des mêmes grandes divinités, El, Baal, Ishtar, etc., d'un bout à l'autre du monde sémitique. Ici encore, Israël suit une voie à part et, paradoxalement, c'est Israël qui a transmis au monde l'héritage le plus important des Sémites : le monothéisme. Cet ouvrage met en spéciale valeur les découvertes récentes qui ont enrichi ou nuancé notre connaissance de l'Orient ancien, celles de Mari, Râs Shamra, Alalakh, Jéricho, Ḥaṣor, les manuscrits de la Mer Morte et les expéditions en Arabie du Sud. Le livre est écrit en un style clair et vivant et il est illustré de belles planches, dont plusieurs sont en couleur. Il est écrit à l'intention du grand public mais les spécialistes auront avantage à lire cet exposé limpide des positions originales et intelligentes de S. Moscati sur les Sémites.

[R. de V.]

S. Moscati est encore revenu sur les mêmes problèmes dans une série de conférences qu'il a données à Cardiff et qui ont été publiées sous le titre : *Les Sémites dans l'histoire ancienne* (2). Il définit lui-même ce petit livre comme la conclusion et la synthèse de ses précédentes études. Il commence d'abord par définir ce que sont les Sémites : ils sont le peuple qu'au début des temps historiques on trouve vivant dans le désert arabique dans des conditions homogènes de langage, d'état social et de race. Ces nomades pasteurs étaient attirés par les terres plus fertiles au pourtour du désert mais, en se sédentarisant, ils se fractionnèrent en groupes ethniques différents; c'est ainsi qu'ils apparaissent dans l'histoire et le paradoxe est que nous ne saisissons les Sémites qu'au moment où se dissout leur unité comme peuple. Il étudie cette évolution en Mésopotamie, en Syrie (au sens large, incluant la Palestine) et en Arabie; c'est le même plan que dans l'ouvrage qui a été précédemment recensé, avec une différence : Israël est présenté, rapidement, dans le chapitre sur la Syrie, et avec une omission : il n'est pas question de l'Éthiopie, parce que l'immigration sémitique en Éthiopie est un phénomène secondaire, un mouvement de colonisation et non de sédentarisa-

(1) Cf. *RB*, LXV, 1958, pp. 125-128, 128-129, 632 et l'ouvrage qui va être recensé après celui-ci.

(2) S. Moscati, *The Semites in Ancient History. An Inquiry into the Settlement of the Beduin and their Political Establishment.* In-8° de 142 pp. Cardiff, University of Wales Press. — Prix : sh. 15.

tion (p. 132). La thèse est défendue avec la clarté et l'érudition que l'on apprécie dans tous les travaux de S. Moscati. Je souhaiterais être entièrement convaincu, mais il me reste certaines difficultés que je soumets à l'auteur.

1) Il dit que « la notion de Sémites coïncide avec celle de Bédouins : les anciens nomades du désert arabique », p. 9. Qu'entend-il exactement par le « désert arabique »? Est-ce le vrai désert, ou la région sub-désertique, où le petit bétail peut pâturer? Qu'entend-il par « Bédouins »? les vrais Bédouins du vrai désert, éleveurs de chameaux, ou les semi-Bédouins, pasteurs de moutons et de chèvres? S'il s'agit de vrais Bédouins du vrai désert, on objectera que l'entrée des chameliers dans le Croissant Fertile et que leurs contacts avec les sédentaires ne sont pas attestés avant la fin du IIe millénaire (quelle que soit l'époque où le chameau a commencé d'être domestiqué), donc quand les Sémites sont installés depuis très longtemps en Mésopotamie, Syrie et Palestine; pour satisfaire à l'objection, S. Moscati concède : « Il est possible de dire que les anciens Sémites étaient des semi-nomades plutôt que des pleins nomades, et que leur rayonnement se produisit à partir des confins du désert plutôt qu'à partir de son centre; mais cela n'entraîne aucune modification importante dans la thèse que nous avons proposée », p. 30. Nous serions d'accord (1), mais, traitant de l'évolution dans la péninsule arabique, qui est proprement, selon lui, le foyer d'origine des Sémites, il insiste sur le rôle joué par les routes de caravanes dans la sédentarisation des nomades et la formation des États arabes, ceux de la péninsule comme ceux de Pétra et de Palmyre. Il s'agit là de nomades chameliers et il faudrait au moins reconnaître que le tableau n'est pas aussi simple qu'il le présente.

2) Moscati estime que cette entrée des nomades dans les pays de culture et leur sédentarisation se sont faites par une lente infiltration et non pas par des invasions massives. Cependant, il concède maintenant qu'il y eut des points culminants vers 2000 et 1200 av. J.-C. J'avais indiqué un autre de ces « moments » vers 3000 av. J.-C. (2). Moscati objecte, pp. 81-82, que cette mise en place de la civilisation du Bronze en Syrie et en Palestine ne peut guère être le fait des Sémites, puisque ceux-ci sont des nomades du désert arabique. Cependant, l'opinion reçue est que la Syrie et la Palestine étaient peuplées par des Sémites dès le IIIe millénaire et cette opinion reçoit un appui du caractère sémitique de la majorité des noms de montagnes, de rivières et de villes, qui sont attestés dès les premiers documents écrits, au début du IIe millénaire. Contrairement à Moscati, je dirais plutôt que, si cet établissement d'une civilisation du métal et, j'ajoute, d'une civilisation urbaine en Syrie et Palestine vers 3000 av. J.-C. est, comme il le semble, attribuable à des Sémites, ces Sémites au moins ne sont pas des nomades venant du désert arabique. Les deux autres « points culminants », vers 2000 et vers 1200, sont plus facilement observables par l'historien, et nous accordons qu'il s'agit bien d'une installation de nomades sémites dans des pays sédentaires. Mais ces pays étaient déjà sémitisés, et ils l'étaient depuis longtemps : en Mésopotamie, dans la première moitié du IIIe millénaire, les plus anciennes inscriptions intelligibles sont sumériennes mais aussi sémitiques, il y a des mots sémitiques dans les inscriptions sumériennes et il y a des noms sémitiques dans les listes royales de Sumer, cf. ici, p. 48. En Syrie et en Palestine, nous l'avons dit, les Sémites sont probablement installés dès le début du IIIe millénaire, et

(1) J'ai proposé une formule analogue dans *RB*, LXV, 1958, p. 129
(2) *RB.*, LXV, 1958, pp. 127 et 129.

pas de la manière que dit Moscati. En Arabie, beaucoup plus tard, la civilisation sédentaire apparaît brusquement sur la bordure du désert, et elle est sémitique. Nulle part, nous ne pouvons observer le processus que décrit Moscati : l'entrée de nomades sémites dans un pays de sédentaires non sémites. Il est possible que cela se soit produit, avant l'aube de l'histoire, mais on ne peut pas le prouver.

3) Un dernier point. Les Arabes, qui, à une époque plus récente, sont passés du nomadisme à la vie sédentaire, gardaient le souvenir héroïque de leurs ancêtres et de la vie libre qu'ils menaient au désert. On ne trouve rien qui ressemble à cette gloire d'un passé nomade chez les anciens Sémites sédentarisés. Aussi haut que les textes permettent de remonter, le désert est conçu comme une région hostile, les gens du désert sont des ennemis qu'on redoute et qu'on méprise. En Mésopotamie, à la fin du III^e^ millénaire, on les décrit comme ceux qui ne connaissent pas la soumission, qui ne connaissent pas le blé, mangent de la viande crue, n'ont pas de maison, n'ensevelissent pas leurs morts, ce sont des sauvages (1). On objectera que ces textes, écrits en sumérien, reflètent justement l'aversion des Sumériens sédentaires à l'égard des Sémites nomades (2); cela n'est pas sûr, car ce sont des textes épiques ou religieux et le sumérien était devenu une langue savante et sacrée pour les Sémites, déjà mêlés aux Sumériens. D'ailleurs, c'est aussi comme un sauvage que l'homme du désert Enkidu est présenté par le Poème sémitique de Gilgamesh, avant son initiation à la vie sédentaire. Selon les traditions bibliques, le paradis originel est un jardin et l'homme a été créé pour le cultiver, la malédiction qui frappe Caïn est d'être chassé au désert, de devenir un nomade « errant et vagabond »; chez les Prophètes, le désert est le séjour des animaux sauvages, des monstres et des démons (3). Cependant les pasteurs de petit bétail, vivant à la limite du désert, ne sont pas atteints par ce blâme : c'était la condition d'Abel le juste, ce fut celle des Patriarches, et Yahvé est représenté comme le pasteur de son peuple; c'est de ce milieu que viennent toutes les « survivances » du nomadisme en Israël. Nous revenons à notre point de départ : pas de vrai bédouinisme.

Je ne présente pas ces remarques comme des arguments qui invalident la thèse de S. Moscati mais comme des observations qui invitent à la nuancer. Je voudrais qu'on y reconnaisse surtout un témoignage de l'intérêt que j'ai pris à son travail et de l'estime que j'en fais.

[R. de V.]

A ce travail qui vient d'être analysé, S. Moscati avait donné comme sous-titre : « Enquête sur la sédentarisation des Bédouins ». Ce n'est donc pas un hasard si, la même année où ce livre paraissait, le Centre des Études Sémitiques que Moscati dirige à l'Université de Rome a invité un groupe de savants à exposer les aspects de *la société bédouine ancienne*. Les différentes contributions ont été

(1) Cf. les textes cités dans *RB*, LIII, 1946, p. 342; J. Kupper, *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957, pp. 159-160; D. O. Edzard, *Die « Zweite Zwischenzeit » Babyloniens*, 1957, pp. 31-33.

(2) Sur l'opposition entre Sumériens et Sémites, cf. Edzard, *l. c.*, p. 9, n. 39; différemment, Th. Jacobsen, *The Assumed Conflict between Sumerians and Semites*, dans *JAOS*, LIX, 1939, pp. 485-495.

(3) Cf. *RB*, LVI, 1949, pp. 17-18 et mes *Institutions de l'Ancien Testament*, I, 1958, pp. 30-31, où l'on trouvera aussi un jugement sur l' « idéal nomade » des Prophètes un peu différent de celui que Moscati exprime p. 95.

réunies en un volume par les soins de F. Gabrieli (1). La première contribution est celle d'un ethnologue, W. Dostal, *The Evolution of Bedouin Life*, pp. 11-39. Il s'en tient aux Bédouins au sens plein, aux éleveurs de chameaux et voici ses conclusions originales : dans une région inconnue et à une époque inconnue, mais au moins dès le III^e^ millénaire selon le témoignage de l'archéologie, le dromadaire commença d'être domestiqué; ces premiers éleveurs étaient peut-être des nomades chasseurs, plutôt des fermiers. Au début et pendant longtemps, on monta le chameau en croupe, derrière la bosse, méthode peu efficace, qui ne permettait pas de faire de grands déplacements ni de conduire de gros troupeaux. C'est quand on apprit à monter sur la bosse et à se servir d'une selle que furent possibles de longs trajets et de grands troupeaux; les chameliers entrent alors en contact plus étroit avec les sédentaires, par le commerce et aussi par la guerre. Cette évolution se fit en Arabie du Nord, les tribus du Sud gardant le mode primitif de monter le chameau et ayant des troupeaux peu nombreux. — Nous entrons dans un horizon tout différent avec l'étude de G. Dossin sur *Les bédouins dans les textes de Mari*, pp. 35-51. Le sujet a été longuement traité par J.-R. Kupper auquel Dossin se réfère souvent (2); il y ajoute d'intéressantes remarques, surtout philologiques. Il ne s'agit plus de vrais Bédouins chameliers; on peut admettre que ces nomades du temps de Mari étaient des semi-Bédouins moutonniers, mais les textes ne les présentent nulle part explicitement comme des pasteurs et ces groupes des Ḫanéens, « Benjaminites » (3), Sutéens, Ḫapiru apparaissent surtout comme des bandes guerrières, les unes pillant pour leur propre compte, les autres au service du roi. A propos des Ḫapiru, G. Dossin rapproche leur nom du sumérien *gabiri*, qui signifie « désert » et conclut que le nom est un appellatif ayant le sens de « bédouin » ou « homme du désert », ce qui, ajoute-t-il, explique que plus tard on l'ait traduit par SA. GAZ *ḫabbâtu*, « pillard »; c'est une hypothèse, qui s'ajoute à d'autres. Je crains qu'on n'introduise une certaine confusion en appelant ces groupes turbulents des « Bédouins » et en leur appliquant les traits d'un Bédouinisme tardif. — Maria Höfner, *Die Beduinen in den vorislamischen Inschriften*, pp. 53-68, tire ses informations des inscriptions safaïtiques et thamoudéennes : leurs auteurs sont les vrais Bédouins de l'Arabie du Nord et du Centre. Au contraire, dans l'Arabie du Sud il y a de puissants États, où se trouvent sans doute des Bédouins mais où ceux-ci ne jouent pas un rôle important. C'est seulement quand cet équilibre est rompu que s'affirme la prépondérance des Bédouins, les *ʿarab*, et avec eux se développe le bédouinisme guerrier, qui est un phénomène tardif, et plus tardif dans le Sud que dans le Nord de l'Arabie. M. Höfner rejoint ainsi la position de W. Dostal et justifie notre hésitation à suivre G. Dossin quand il parle des Bédouins guerriers de Mari. — J. Henninger, à qui l'on doit des travaux érudits sur les Arabes d'avant l'Islam, a donné deux contributions importantes : *La société bédouine ancienne*, pp. 69-93, et *La religion bédouine préislamique*, pp. 115-140. Dans la première

(1) F. Gabrieli (édit.), *L'Antica Società Beduina*, studi di W. Dostal, G. Dossin, M. Höfner, J. Henninger, F. Gabrieli (Studi Semitici 2). In-8° de 155 pp. Roma, Centro di Studi Semitici, Università, 1959.

(2) *Les nomades en Mésopotamie au temps des rois de Mari*, 1957; cf. *RB*, LXV, 1958, pp. 313-315.

(3) Comme le note Dossin, p. 45, il vaudrait mieux dire « Yaminites », la lecture du premier signe étant incertaine, cf. M. Burke, *RA*, LII, 1958, pp. 57-59, avec les observations de Dossin, pp. 60-62.

étude, il examine l'état social des Bédouins de l'époque préislamique, il s'agit des Bédouins au sens propre, les éleveurs de chameaux. Il décrit la tribu comme cadre de cette société bédouine, qui combine, d'une manière paradoxale, un individualisme intolérant de toute autorité constituée avec une solidarité si forte qu'elle rend inconcevable une vie individuelle hors de la tribu. Cette situation préislamique est fort semblable à celle des Bédouins modernes, mais elle n'est peut-être pas très ancienne : elle est liée en effet au nomadisme guerrier du plein Bédouinisme, qui, d'après W. Caskel, ne s'est développé qu'aux IIe et IIIe s. de notre ère. Nos renseignements sur la famille et le clan sont parcimonieux : la famille est basée sur la descendance paternelle et une stricte endogamie, le clan n'a pas pour fondement l'autorité d'un chef mais la conscience de la consanguinité, les fédérations de clans apparentés ou se considérant comme tels forment la substructure de la tribu. Le manque de documentation rend également difficile l'appréciation de la religion bédouine préislamique et Henninger est peut-être trop porté à accentuer son caractère monothéiste : *Allah*, créateur, est maître absolu mais il est relégué à l'arrière-plan de la vie cultuelle et pratique et, à côté de lui, sont des divinités astrales et atmosphériques, enfin les ancêtres et les *djinn*, tout cela restant vague, comme les pratiques du culte, où l'on retrouve le caractère individualiste du Bédouin et la forme peu rigide de sa vie sociale. — F. Gabrieli expose *La letteratura beduina preislamica*, pp. 95-114. Cette littérature est le fruit le plus caractéristique de la vie spirituelle des Arabes avant Mahomet et, pense l'auteur, leur seule contribution positive à la civilisation. — C'est également F. Gabrieli qui a écrit l'épilogue de ce recueil, pp. 141-145; il confronte les conclusions des études particulières et les nuance à l'occasion par ses propres remarques. En lisant ce livre, le bibliste remarquera sans doute bien des traits qui lui rappelleront les traditions sur Israël nomade et leurs survivances dans Israël sédentarisé, mais il remarquera surtout, je pense, la différence de l'état social et économique et il notera que, selon les meilleurs juges, le plein Bédouinisme des chameliers guerriers est secondaire et tardif, et il deviendra plus prudent lorsqu'il y cherchera des parallèles à la Bible.

[R. de V.]

La seconde partie du texte des *Fouilles de Byblos*, tome II, est parue à la fin de 1958 et permet maintenant d'utiliser pleinement l'Atlas de planches et de plans publié précédemment (1). Ce second volume du texte contient la description et le lieu de trouvaille des objets numéros 11.839 à 19.313, catalogués en suivant les « levées » XI à XXV de la fouille; ces levées correspondent, comme on sait, au nivellement topographique (ici de la cote 26.00 à la cote 23.80) et non à des couches archéologiques. Ce répertoire, abondamment illustré, est une mine très riche, qui deviendra plus facilement exploitable lorsque auront paru les volumes de synthèse sur l'architecture et la poterie. On a déjà ici la description et les plans d'importants monuments. Le Temple aux Obélisques, pp. 644-652, fig. 767-770, pl. XXII-XXXIV, se compose d'une avant-cour, d'une antichambre, d'une *pro-cella* et d'une *cella* dans une cour quadrangulaire. Cette division tri-

(1) M. Dunand, *Fouilles de Byblos*, t. II, *1933-1938. Texte*, vol. 2 (Études et Documents d'Archéologie, III). Gd in-4°, pp. 479 à 1082, fig. 516 à 1188. Paris, Adrien Maisonneuve, 1958. — Prix : NF 80. — Sur la première partie du texte et les planches, cf. *RB*, LXIV, 1957, pp. 466-468.

partite, antichambre, *pro-cella* et *cella*, qui apparaît pour la première fois, se retrouvera dans des temples postérieurs, celui du Récent Bronze récemment découvert à Ḥaṣor et celui du Fer à Tell Tainât en Syrie du Nord; le même parti commandera, on le sait, le plan du Temple de Salomon. Dans la cour, se dressaient de petits obélisques que W. F. Albright a interprétés — correctement, je pense — comme des stèles funéraires (1); l'un d'eux porte une inscription hiéroglyphique à la mémoire d'un Lycien (?) décédé (2). Ce temple contenait de riches dépôts d'offrandes, cf. pp. 651 et 948-954. Les objets, parfois admirables, témoignent d'une rencontre d'influences mésopotamiennes, égyptiennes et anatoliennes. Ils datent de la XII[e] Dynastie égyptienne et fixent approximativement la date de construction du temple à la fin de l'Ancien Bronze. Avec un soin extrême, ce Temple aux Obélisques a été démonté et reconstruit ailleurs pour permettre l'étude d'un sanctuaire antérieur, pp. 895-898, fig. 1007, pl. XXXVII-XLIII. Il est constitué par une cour carrée close d'une enceinte avec un sanctuaire vers le centre. La cour a le même plan que celle du Temple aux Obélisques, qui a repris une partie de ses murs, mais le sanctuaire est différent : c'est une *cella* centrale, flanquée de deux pièces latérales. L'enceinte carrée était précédée d'une avant-cour, qui sera réutilisée par le Temple aux Obélisques; de larges dépendances étaient accolées au Temple et certaines d'entre elles devaient servir au logement du personnel religieux. Tout cet ensemble a été détruit par un incendie, dont les effets se manifestent sur tout le champ des ruines de Byblos et qui est attribué aux conquérants amorites, au XXII[e] s. av. J.-C. La construction de ce temple remonte donc à la belle époque de l'Ancien Bronze. On n'a retenu ici que quelques sommets de ce gros volume, dont il est impossible de rendre adéquatement compte : c'est une énorme et magnifique récolte que M. Dunand y a engrangée et à laquelle il nous permet de venir puiser.

[R. de V.]

Histoire des religions. — L'opuscule sur *la religion astrale des Pythagoriciens* que Louis Rougier publie dans la collection « Mythes et religions » (3) est un résumé destiné au grand public des idées exposées dans son ouvrage sur « l'origine astronomique de la croyance pythagoricienne en l'immortalité céleste des âmes » (Le Caire, 1933). Il y montre d'une plume alerte comment l'astronomie géométrique de Pythagore, en rendant aux planètes des mouvements parfaitement ordonnés et rationnels, a entraîné la croyance à leur nature animée et divine, d'où l'opposition dualiste d'un monde céleste pur et incorruptible au monde sublunaire mélangé et instable, d'où enfin l'opposition dans l'homme lui-même entre l'âme d'origine astrale et le corps matériel où elle est enfermée. De là l'espérance en une immortalité céleste et le mythe d'une chute et d'une remontée des âmes, avec métempsychose, purifications et itinéraires interplanétaires. M. Rougier ne manque pas de noter les influences multiples qui ont contribué à tirer des découvertes pythagoriciennes une telle religion astrale, comme aussi il souligne l'écho puissant qu'elle a trouvé, non seulement chez les philosophes comme Platon et ses successeurs, mais aussi dans les croyances populaires du monde gréco-romain.

(1) Cf. *Congrès de Strasbourg* 1956 (Suppl. IV to *VT*), 1957, pp. 252 s.

(2) D'après l'interprétation de W. F. Albright, *BASOR*, **155**, oct. 1959, pp. 31-34.

(3) Louis Rougier, *La religion astrale des Pythagoriciens* (coll. « Mythes et Religions », 37). In-12 de 112 pp. Paris, Presses Universitaires de France, 1959. — Prix : 540 fr.

On s'étonne toutefois de le voir ranger pêle-mêle le judaïsme et le christianisme, à côté de l'hermétisme, du mithriacisme, du néo-platonisme, etc., parmi les « révélations religieuses » qui ont accueilli les dogmes pythagoriciens parce qu'elles « reposent sur un dualisme radical » (p. 100). Ceci est tout à fait faux de la révélation judéo-chrétienne, qui dérive au contraire d'un monisme foncier et qui, pour cette raison, n'est parvenue à une espérance ferme de l'éternité bienheureuse que sous la forme toute différente d'un retour à la vie dans un corps ressuscité. Sans doute la révélation biblique dépend-elle forcément d'une cosmogonie ancienne qui s'apparente à celle du pythagorisme et des systèmes contemporains ; sans doute peut-on même y relever quelques contacts avec la doctrine grecque de l'immortalité de l'âme (livre de la *Sagesse ;* expressions pauliniennes telles que *II Cor.* v, 8 ; *Phil.*, i, 23). Mais ces emprunts passagers ou secondaires sont absorbés dans une doctrine spécifiquement tout autre. Les rapprochements que suggère sur ce point M. Rougier sont donc simplistes et fallacieux. Il faut reconnaître toutefois que, même s'ils lui tiennent à cœur, ils restent fort discrets dans ce petit livre qu'on utilisera volontiers pour tout l'apport positif qu'il présente avec élégance.

[P. B.]

Christianisme et Islamisme. — Au début de 1959, un *recueil des textes musulmans sur le Christ* (1) a été publié à Paris. L'auteur, un prêtre maronite professeur à l'Institut catholique de Paris, présente son ouvrage comme une pierre apportée à l'édifice de l'entente islamo-chrétienne. Lucidement, il juge qu'en un tel domaine il importe avant tout que chacun connaisse les positions des autres dans un esprit de compréhension irénique. Après quelques mots d'introduction, placés au début de chaque section de l'ouvrage, le P. Hayek s'efface pour laisser parler les textes qu'il a choisis dans la littérature musulmane en arabe, classés ensuite et finalement traduits. C'est dire l'importance de son travail et les éloges qu'il mérite. Ces textes n'étaient jusqu'ici connus que de rares spécialistes en Occident ; les voilà maintenant à la portée d'un public bien plus vaste. Toutes proportions gardées, ce travail fait penser au volume que la collection de Daniel-Rops a consacré aux Apocryphes du Nouveau Testament. Dans les deux cas, seule la traduction française est donnée.

Cette traduction, autant que nous avons pu en juger par quelques sondages, est fidèle à l'original arabe. Un style simple mais élégant est en général préféré au mot-à-mot trop strict. Par exemple, page 56, à propos de saint Jean-Baptiste, le verbe arabe *ḏabaḥa* « égorger, tuer, mettre à mort » est rendu par « décapiter », plus imagé. Pour l'ensemble des lecteurs une telle méthode rendra la lecture plus attrayante. Quant aux spécialistes, il leur sera toujours facile de se reporter aux ouvrages originaux, indiqués soigneusement après chaque citation. Il arrive souvent que le même récit soit rapporté en arabe par plusieurs auteurs, avec des variantes. Dans ce cas, pour alléger le texte, le P. Hayek choisit la forme la plus intéressante du récit et il indique en note les références aux autres recensions.

Dans quelques rares cas très importants, nous aurions souhaité des explications ou des références plus détaillées. Ainsi page 13, à propos de l'affirmation que la délégation des chrétiens de Najrân put célébrer la liturgie pascale dans la mosquée de Médine en 631. Ou encore p. 219, lorsque l'auteur affirme que la substitution

(1) *Le Christ de l'Islam, textes présentés, traduits et annotés* par Michel Hayek. In-12 carré de 288 pages. Paris, Éd. du Seuil, 1959.

d'un sosie au Christ, lors de la Passion, était admise à Najrân dans des cercles chrétiens. Nous aurions été heureux personnellement d'avoir des précisions sur ces deux affirmations que nous rencontrions pour la première fois.

Le P. Hayek a écarté tous les ouvrages de polémique sur le christianisme; il leur consacrera une autre étude, dit-il p. 19. Il a choisi les textes que les musulmans utilisent entre eux. Il a précisé la portée générale des uns et des autres : le Coran et les grands recueils de traditions étant admis par tous, tandis que certains récits émanant de cercles soufis ont une audience bien plus restreinte. Il sera bon que le lecteur n'oublie pas de telles précisions. L'étude des textes, en effet, ne suffit pas; il faut encore savoir l'étendue de leur influence. Nous avons aimé, p. 20, l'allusion à la réaction qu'avait suscitée au Caire, en 1942-1943, la négation du Retour de Jésus à la fin des temps. Cette réaction montre que cette croyance au Retour de Jésus est toujours vivante dans l'Islam d'aujourd'hui. — Page 15, la phrase dans laquelle se trouve le terme de « co-épouse » n'est pas assez claire. Il est probable qu'il s'agit de la tradition selon laquelle la Vierge Marie sera, au paradis, l'une des épouses de Muhammad. L'auteur a passé rapidement sur ce détail qui n'est guère agréable aux oreilles chrétiennes. Cette tradition était encore mentionnée par l'écrivain égyptien Tewfîq al-Hakim, ces dernières années, dans une de ses pièces de théâtre.

L'ouvrage du P. Hayek, encore une fois, est un recueil de morceaux choisis dont on ne peut que recommander chaudement la lecture. On appréciera les vingt-cinq belles reproductions de miniatures qui illustrent de façon parlante la christologie musulmane.

Deux remarques encore, qui débordent un peu le cadre d'un simple compte rendu. Pages 10-12, l'auteur note que Muhammad n'a pas connu le dogme chrétien authentique, sur les points de l'Incarnation et du Mystère de la Sainte Trinité. Muhammad n'en a connu que des déformations. Et sur cela, nous sommes d'accord. Mais l'auteur ne dit pas si, pour lui, les principes mêmes et l'ensemble de la théologie coranique n'écartent pas ces dogmes, connus ou inconnus. Il nous semble que cette question est capitale et nous espérons que l'auteur l'expliquera en détail dans un de ses ouvrages dont il annonce la parution prochaine. Plusieurs auteurs chrétiens affirment actuellement que le Coran ne contient rien de positif contre ces dogmes proprement chrétiens; il ne contiendrait que des silences. Pour nous, après y avoir longuement réfléchi, il nous semble difficile de tenir une telle position. L'ensemble du Coran est bâti de telle façon qu'à côté des dogmes de l'Unicité et de la transcendance absolue de Dieu, du pardon direct à qui le demande à Dieu, il n'y a plus de place pour les dogmes proprement chrétiens. Par ailleurs, le Coran affirme être complet et achevé. Il forme un tout qu'aucun prophète ne viendra plus préciser puisque la Prophétie est dite terminée avec Muhammad. Aussi la satisfaction, le rassasiement, l'absence d'inquiétude qui se rencontrent chez les musulmans ne nous semblent pas être simplement l'effet d'un durcissement ultérieur. Ces sentiments reflètent un aspect essentiel de la foi coranique. Il y a là plus qu'un silence.

Il est aussi très important de savoir si la réalité de la crucifixion a été sérieusement soutenue par des musulmans. Le désir de voir s'estomper les différences entre chrétiens et musulmans ferait facilement souhaiter qu'il en soit ainsi. Le P. Hayek, après avoir précisé que la réalité de la crucifixion de Jésus n'était admise que par une toute petite minorité, cite quatre textes. Nous croyons qu'il y en a encore deux de trop. Il aurait été plus exact de classer ces deux textes

sous une autre rubrique. Page 230, un texte du Commentaire coranique de Faḫr ad-Dîn Râzi est cité sans précisions. Il s'agit en fait de commenter une phrase du Coran sur les chrétiens qui sont divisés en face de la croix; et Râzi rapporte là ce que disent les Nestoriens. Ce n'est donc pas une tradition musulmane. — Pages 236-238, le P. Hayek cite un bel extrait du livre récent du Dr Kâmel Hussein, *La cité inique*, Le Caire. Or, comme le dit M. Massignon (dans le compte rendu des *Abstracta Islamica*, *R. É. I.*, 1956, nº 670), il s'agit dans ce livre d'une « psychologie musulmane du Christ » et M. M. parle plus loin du « son très pur, très noble et très contenu de la méditation de ce clinicien devant le « Juste persécuté » que Platon avait pressenti dans sa *Politeia* (II, 362). C'est la méditation d'un philosophe que les apologistes n'ont pas à exploiter ». Par discrétion, le Dr Kâmel Hussein a écarté la question de la réalité de la crucifixion de Jésus, pour s'en tenir au procès vu dans des perspectives musulmanes. Il reste donc, sur les quatre textes cités par le P. Hayek, deux seulement qui correspondent au titre du paragraphe « Jésus en Croix ». Et ces deux textes isolés émanent de milieux très en marge de l'orthodoxie (sur cette question, voir également M. Massignon, *La mort du Christ en Croix*, dans *R. É. I.*, VI, 1932, pp. 533-536. où sont cités deux textes ismaïliens). Puisque l'ouvrage du P. Hayek est au service de la connaissance réciproque des chrétiens et des musulmans, nous nous sommes permis d'insister sur ces points particuliers. Mais que cela ne fasse pas oublier les grands mérites et la valeur d'un travail qui sera certainement très utile à beaucoup.

[J. Jomier]

Une brochure alerte du Père Jacques Jomier, O. P., traite en seize courts chapitres le sujet *Bible et Coran* (1). Bien entendu, la Bible est supposée connue et c'est le Coran qui est étudié en fonction d'elle. Après une introduction indispensable sur ses origines, son auteur, sa composition, on montre comment il se réclame de la Bible et en parle avec éloges, tout en reprochant aux juifs de l'avoir mal interprétée, peut-être même falsifiée. Puis les principales doctrines bibliques du Coran sont passées en revue : la croyance au Dieu unique, tout-puissant et bon, l'attente du jugement et de la résurrection, la rétribution suivant les œuvres et le salut par la foi. Un chapitre est consacré aux récits concernant de grands personnages bibliques comme Adam, Noé, Abraham, Moïse, David, Salomon, etc. D'autres traitent de la loi musulmane, de la fraternité musulmane, de l'histoire de la communauté musulmane primitive. On s'intéressera particulièrement aux ch. XI et XII qui abordent les discussions apologétiques du Coran avec les païens, les juifs et les chrétiens, celles-ci centrées sur la personne de Jésus : sa pureté exceptionnelle, sa sainteté, ses miracles, sa mission même sont reconnus, mais non sa divinité car il n'est qu'une créature, un prophète, dont les titres de « Messie » ou « Verbe » ne sont dans le Coran que des survivances dévalorisées. Très suggestif est le ch. XVI et dernier, où l'on souligne que le Coran n'exploite en réalité que le Pentateuque, fait capital d'où résulte une différence fondamentale entre la religion judéo-chrétienne et l'Islam : là une révélation ouverte et progressive qui dépasse les premières étapes nécessaires pour s'épanouir en une vue très développée et spirituelle du salut par Jésus-Christ dans une communauté de vie avec la Trinité Sainte, ici une révélation qui, se bornant aux horizons des Patriarches et de Moïse,

(1) Jacques Jomier, *Bible et Coran*. In-12 de 148 pp. Paris, Les Éditions du Cerf, 1959. — Prix : 480 frs (= 4,80 NF).

s'en tient à un monothéisme intransigeant et à une religion naturelle que Dieu par les prophètes rappelle aux hommes de façon périodique mais immuable. Tout cela nous est dit d'une façon simple, sans appareil scientifique, en une langue sobre et directe. L'intention de se rendre accessible à tous est manifeste. Cette simplicité ne doit pas tromper. C'est à sa connaissance technique et critique des textes, ici abondamment cités, et à son expérience vivante du monde musulman, que le P. Jomier doit d'être limpide dans l'exposé de questions embrouillées qu'il maîtrise parfaitement. Les mêmes qualités d'information théorique et pratique lui valent d'en parler avec objectivité et sérénité. Les oppositions sont marquées où elles doivent l'être, sans polémique ni étroitesse ; au contraire une belle largeur d'intelligence et de cœur, qui ouvre la porte aux discussions fraternelles et signale les points où elles pourront être fécondes. Le problème abordé soulève une question fondamentale, à laquelle les découvertes de Qumrân viennent de rendre une brûlante actualité : par quelle voie Mahomet a-t-il connu le christianisme? sous quelle forme plus ou moins judaïsante et frelatée? Le P. Jomier s'en explique peu, et il m'a surpris en disant (p. 115) que, lorsqu'il enseigne la substitution à Jésus d'une autre victime sur la croix, le Coran suit « sans le savoir » l'idée déjà répandue chez les docètes, les gnostiques et les manichéens. Une influence directe n'est-elle pas au contraire probable? Mais ce problème est complexe et encore mal éclairci. On comprend que cette plaquette n'ait pu s'y enfoncer; elle visait une présentation plus large et y a réussi de façon excellente.

[P. B.]

Art médiéval. — Les *Tombes dynastiques de porphyre de la période normande en Sicile* ont trouvé, en la personne du Pr. J. Deér, un commentateur fort érudit (1). Il s'agit des tombeaux de porphyre qui ont servi de sépultures aux rois normands de Sicile et aux Hohenstaufen, et qui se voient de nos jours dans les cathédrales de Palerme et de Monreale. Ces monuments tiennent une place importante dans l'histoire de l'art, car une analyse minutieuse y fait retrouver la triple influence (Occident, Byzance et Islam) caractéristique du XII^e^ siècle en général, et singulièrement de la Sicile normande, influence qui a bien souvent échappé aux historiens de l'art. Ces tombes ont en commun divers éléments mais surtout un baldaquin à gable emprunté au *ciborium* qui, à Rome, recouvrait l'autel des basiliques. Le sarcophage de l'Empereur Frédéric II, à Palerme, est l'un de ceux que Roger II avait donnés à l'église de Céfalu et qu'il s'était réservé pour sa sépulture. Si, dans ce monument, les représentations d'animaux peuvent s'expliquer, sans exception, par l'art fatimide, les reliefs du Christ, de la Vierge, de l'Enfant et l'Ange de saint Matthieu sont, eux, inspirés des mosaïques byzantines qui couvraient les murs de la Chapelle palatine.

Le sarcophage d'Henri VI, lui aussi dans la cathédrale de Palerme, est vraisemblablement le second des deux sarcophages donnés par Roger II à l'église de Céfalu en 1145. C'est la copie d'une urne datant d'Hadrien, exposée au Moyen Age devant le Panthéon de Rome, et qui, munie d'un couvercle, devait devenir la tombe du Pape Clément XII dans la Chapelle Orsini à S.-Jean de Latran. Le sarco-

(1) Josef Deér, *The Dynastic Porphyry Tombs of the Norman Period in Sicily*. Translated from the German by G. A. Gillhoff *(Dumbarton Oaks Studies, V)*. In-4° de XVIII-188 pp., avec 220 illust. en 68 pl. Harvard University Press, Cambridge, Mass., 1959. — Prix : 8 dollars.

phage d'Henri VI, à son tour, inspira ceux de Guillaume Ier et de l'Impératrice Constance qui repose probablement dans le monument destiné à son époux Henri VI.

C'est encore des ateliers de Palerme que sortent deux têtes de lion en porphyre de la collection de Dumbarton Oaks. Elles sont apparentées aux têtes des lions de Nectanébo Ier, maintenant au Vatican, mais qui flanquèrent un moment, à Rome, la cuve d'Hadrien devant le Panthéon.

Ce n'est pas seulement les modèles que la Ville éternelle fournit aux artistes siciliens. C'est d'elle aussi que provient le porphyre, car, si l'Égypte avait cessé d'en exporter, les monuments de la Rome impériale en constituaient une véritable carrière qui fut largement exploitée. Mais ne s'en procurait pas qui voulait, même en y mettant le prix. Il fallait, pour en obtenir, des accointances dans la Rome pontificale et ce furent les Pierleoni qui s'entremirent pour les rois normands en froid avec la Papauté. Et si les souverains normands de Sicile tenaient tant au porphyre pour leurs trônes et pour leurs tombeaux, c'était moins par opposition aux Empereurs de Byzance, qui faisaient usage de pourpre et de porphyre, que pour manifester à tout le moins leur indépendance vis-à-vis de la Papauté qui avec Innocent II, avait adopté le cérémonial de la capitale de l'Orient et développé le symbolisme du Pape-Empereur. Je crois qu'il ne restera pas grand-chose à glaner derrière le Prof. Deér. Les résultats de son étude méthodique des monuments de porphyre de la période normande en Sicile, où l'analyse monumentale, éclairée de nombreuses comparaisons, est corroborée la plupart du temps par le témoignage des sources littéraires, recueilleront à coup sûr l'adhésion des historiens de l'art de cette période.

[B. Couroyer]

Le Gérant : J. Gabalda

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 7365.
Dépôt légal : 3e trimestre 1960.

ÉZÉCHIEL I-III

ESSAI D'ANALYSE LITTÉRAIRE

Le passage le plus caractéristique et l'un des plus difficiles du livre d'Ézéchiel est sans contredit la grande vision des chapitres I-III. C'est pourquoi il a paru intéressant de s'y arrêter pour essayer d'en découvrir la structure et d'en préciser la portée. Peut-être les solutions proposées apporteront-elles, par surcroît, quelque lumière pour l'interprétation du livre entier [1].

I. QUELQUES REMARQUES TEXTUELLES

Bien que les chapitres I-III se présentent comme formant une unité littéraire, un simple coup d'œil permet d'y distinguer des parties plus ou moins bien reliées entre elles. *a*) *L'introduction*, I 1-3. — *b*) *La description de la vision proprement dite*, I 4-III 15. — *c*) *Le prophète comme sentinelle*, III 16-21. — *d*) *Transition*, III 22-27. Une étude plus attentive de ces différents morceaux fera apparaître en chacun d'eux des particularités qui poseront des problèmes littéraires, et qui en même temps suggéreront peut-être des solutions.

a) *Introduction.* I 1-3. Dès les premiers versets on est frappé du caractère redondant et partiellement contradictoire des circonstances exprimées dans cette introduction. On a deux séries aisément discernables.

> (A) Et il arriva, la 30e année, le 4e (mois), le 5 du mois, — et moi j'étais au milieu de la déportation, sur le fleuve Kebar, — s'ouvrirent les cieux, et je vis des visions divines.
>
> (B) Le 5 du mois, — c'était la 5e année de la déportation du roi Joiakîn, — fut la parole de Yahvé à Ézéchiel fils de Bouzi, prêtre, au pays des Chaldéens, sur le fleuve Kebar, et fut sur moi, là [2], la main de Yahvé.

[1] Cf. *Le problème historique du livre d'Ézéchiel, RB* LV 1948 pp. 503-519, où j'ai tenté de présenter le problème dans son ensemble. Quelques points de cet article déjà ancien sont repris ici, d'autres sont corrigés.

[2] « Sur moi » avec 13 mss et versions; « sur lui » TM. — « là », absent de G^B, sous obèle en O.

Il s'agit bien de deux introductions à peu près complètes, dont on peut comparer les divers éléments.

Les deux expériences prophétiques se présentent assez différemment. En (A), l'expression « les cieux s'ouvrirent et je vis des visions divines » marque le caractère visuel de l'expérience en même temps que son aspect grandiose. En (B) l'expression paraît plus simple. La « parole de Dieu » adressée au prophète peut s'appliquer à toute révélation. Quant à la précision « la main de Yahvé fut sur moi », elle indique habituellement une expérience surnaturelle, une extase. Cf. III 22; VIII 1; XXXVII 1; XL 1.

Les indications de lieu peuvent être considérées provisoirement comme équivalentes, puisque « sur le fleuve Kebar » se retrouve dans les deux séries. L'expression « au milieu de la déportation » ne se rencontre pas ailleurs chez Ézéchiel; la formule « au pays des Chaldéens » revient en XII 13, pour situer l'exil du roi Sédécias.

Mais la difficulté réelle concerne les circonstances de temps. On a deux dates, l'une, en (A), complète et bien intégrée au texte. L'autre, en (B), sans indication de mois, et présentée comme une incise.

Or ces deux données temporelles paraissent irréductibles l'une à l'autre. D'une part, 30^{e} année, 4^{e} mois, 5 du mois. D'autre part, 5^{e} année de la déportation de Joiakîn, 5 du mois. Seul, le quantième du mois coïncide. Naturellement les exégètes ont tout tenté pour les harmoniser. Laissons de côté les hypothèses désespérées qui ont prétendu conserver ces dates, et identifier à la fois les points de départ et les points d'arrivée. Il leur faut pour cela, soit admettre une invraisemblable incertitude de la chronologie (Begrich), soit supposer des computations arbitraires et tardives à partir de textes comme Ez IV 6 ou Jr XXV 11 et XXIX 10 (Duhm, Bertholet, Hölscher). Le plus grand nombre des interprètes, persuadés que le *terminus ad quem* était le même (une seule et même vision), ont admis (fréquemment en corrigeant les chiffres) deux points de départ : pour la 5^{e} année (B), évidemment la captivité de Joiakîn, comme l'indique le texte; pour la 30^{e} année (A), un autre événement, qui peut être soit la période jubilaire (Qimḥi), soit l'avènement de Nabopolassar (Keil, von Orelli, Smend) ou de Nabuchodonosor (Rothstein), soit la réforme de Josias (Targum, saint Jérôme, Maldonat, Herrmann, Spadafora), soit enfin la naissance du prophète (Knabenbauer, Klostermann, Meinhold, Kugler). Mais toutes ces hypothèses paraissent manquer de base, puisque rien dans le texte n'indique qu'Ézéchiel abandonne son comput habituel, utilisé avec tant de cohérence dans tout le livre. C'est ce qui amène la plu-

part des commentateurs récents soit à donner leur langue au chat, soit à rejeter l'authenticité du v. 1.

Mais c'est aller un peu vite en besogne. Avant d'accepter ces solutions, n'y aurait-il pas lieu de formuler une autre hypothèse? Les tentatives d'harmonisation font fausse route parce qu'elles partent toutes d'un même postulat : qu'il n'y a en fait qu'une seule introduction, et donc que les deux indications chronologiques situent un seul et même événement. Mais les remarques déjà faites suggèrent une autre possibilité : n'aurait-on pas affaire à deux introductions placées primitivement devant deux expériences prophétiques différentes, qu'elles situeraient à deux époques différentes? Il n'y aurait donc pas de raison de tenter d'harmoniser les deux données. Cette solution aurait au moins l'avantage de respecter la cohérence du système chronologique d'Ézéchiel : les deux dates, 5e et 30e année auraient un point de départ commun, l'année de la déportation du roi Joiakîn. Ce qui différerait, ce serait le point d'arrivée, puisqu'elles ne s'appliquent pas au même événement.

Resterait à savoir quelles expériences prophétiques sont ainsi datées, l'une de la 5e année, l'autre de la 30e. C'est ce que nous indiquera peut-être la suite de l'analyse littéraire du texte. Pour le moment, contentons-nous de proposer provisoirement l'hypothèse de la dissociation des deux données chronologiques.

Ainsi donc, en cette introduction du livre d'Ézéchiel, chaque indication se trouve en double exemplaire : double désignation de l'expérience prophétique, double circonstance de lieu, double circonstance de temps. Il se confirme qu'on a, en Ez 1 1-3, deux introductions. Non pas deux doublets, c'est-à-dire deux formes différentes d'une même introduction, mais deux introductions qui devaient amener primitivement deux récits distincts, et que le hasard de la transmission a rapprochées et peut-être partiellement harmonisées. Cette hypothèse sera renforcée si l'on découvre dans la vision centrale une dualité analogue.

b) *Description de la vision proprement dite.* Si, pour le lecteur pressé ou superficiel, la grande vision des chapitres I-III présente une certaine unité, il n'en va pas de même dès que l'on tente d'y regarder de près et d'analyser littérairement ce long récit.

On est frappé dès l'abord par le changement de ton qui apparaît soudain vers le début du chapitre II. Tout au long du chapitre I, la description est grandiose, symbolique, toute visuelle et singulièrement compliquée. Pas un mot de commentaire oral, pas un message : ce

sont les choses qui frappent et qui parlent. La part auditive se réduit à un bruit confus d'accompagnement (I 24-25), sans signification particulière. C'est un grand spectacle, mais ce n'est qu'un spectacle. Puis, avec le chapitre II, tout change. On oublie presque, pendant une page, le char, les animaux, le trône et la silhouette de Yahvé entouré de lumière. Le texte cesse d'être descriptif. Au lieu de visions on a deux discours totalement indépendants de leur contexte visuel. Entre les deux, une action symbolique, simple et dépouillée, commentée par des paroles. Presque tout, ici, est auditif et intellectuel. Il est vrai que vers la fin, en III 13, on retrouve des éléments de la vision du chapitre I, les animaux, les roues, le bruit. Mais cela ne fait que souligner davantage leur absence au cours des développements précédents. Il est difficile de trouver opposition plus grande entre deux expériences prophétiques qu'entre les deux morceaux que nous avons ici, I 4-28 d'une part, et II 1-III 12 de l'autre.

Sans doute, on l'a justement fait remarquer, il est normal qu'une vocation prophétique se ramène à une théophanie dans laquelle la vision imaginative introduit un discours. Rien d'étonnant qu'il y ait opposition entre la description de la vision et la reproduction du discours : une différence du contenu explique le changement de ton. Chez Isaïe, chez Jérémie, on distingue déjà aisément entre ce que le prophète voit et ce qu'il entend. Chez Ézéchiel il en va de même, avec cette différence que le contraste est plus sensible, puisque la vision est plus spectaculaire et plus développée, conformément au tempérament du prophète. Il ne faut pas trop s'étonner si, chez lui, le cadre écrase un peu le tableau, si l'accidentel risque de faire tort à l'essentiel. Avec des remarques de ce genre, un commentateur récent, W. Zimmerli [3], a magistralement souligné la cohérence interne de la vision inaugurale d'Ézéchiel. Ses raisons ne manquent pas de force.

Pourtant, on ne peut s'avouer entièrement convaincu. Chez Isaïe, l'ensemble vision-discours fait un tout bien unifié. Les séraphins qui volent vers le prophète, la braise qu'ils prennent sur l'autel, la voix même de Yahvé annonçant que les lèvres d'Isaïe sont purifiées, tout cela est lié dans une expérience à la fois visuelle et auditive. On ne saurait les dissocier. Même chez Jérémie, c'est le même Yahvé qui parle et qui étend la main pour toucher la bouche du prophète. Chez Ézéchiel, cette continuité n'existe pas. A défaut d'une unité de ton ou de style on aimerait qu'il y ait du moins, entre les deux récits successifs, des points de contact, que l'un fasse allusion à l'autre, que

[3] Walther ZIMMERLI, *Ezechiel* (Biblischer Kommentar. Altes Testament) pp. 13 s.

certains fils conducteurs, — particularités de vocabulaire, ou similitude de représentations, par exemple —, passent de l'un à l'autre. Il n'en est rien. Il y a entre ces deux morceaux une faille que rien ne permet de franchir. Là même où l'on attendrait un indice de continuité, on est déçu. Quelques détails minimes mais significatifs peuvent être apportés en exemple.

En II 9 on lit : « Je regardai et voici une main étendue vers moi... » Succédant à une vision descriptive, il serait naturel que le texte nous dise à qui appartient cette main. A la figure de Yahvé qui vient d'être brièvement décrite avant le premier discours (I 26-27), et dont on dit qu'elle avait une apparence humaine? A moins que ce ne soit à l'un des animaux dont on a noté plus haut (I 8) qu'ils avaient des mains humaines sous leurs ailes? Le texte ne le dit pas. Cette main, qui apparaît tenant un livre, ne se rattache à rien. Elle est plus mystérieuse encore que celle qui se révèle à Jérémie (Jr I 9) dans une vision sans contexte imaginatif. Mais ici, la logique exigerait qu'elle s'intègre dans la vision concrète. Elle ne s'intègre pas. L'auteur n'a pas su franchir la faille qui sépare le chapitre I du chapitre II.

On peut en dire autant de la voix que le prophète entend. C'est « une voix qui parle » ou mieux peut-être « une voix de quelqu'un qui parle », קול מדבר, (I 28; G : φωνὴν λαλοῦντος), mais le texte ne dit pas à qui appartient cette voix. Sans doute, le fait est moins frappant que pour la main, et, seul, ne mériterait pas d'être relevé, car le prophète ne peut *voir* d'où vient la voix. Il n'en reste pas moins vrai que, s'il a devant lui la figure de Yahvé, il peut *savoir* ou du moins *supposer* que la voix vient de lui, et le dire. Or il ne le dit pas, et dans la suite, quel que soit le sujet des verbes à la troisième personne (« la voix » — masc. en hébreu — ou « celui qui parle »), on est encore en pleine indétermination [4].

Une étude de certaines particularités de vocabulaire conduit aux mêmes conclusions. Tout au long du chapitre I, on est frappé par l'usage que fait l'auteur de deux mots caractéristiques, דמות et מראה. Tout ce qu'il voit a une *ressemblance*, une *apparence* de quelque chose. Ceci est d'autant plus remarquable que ces mots sont des mots privilégiés du vocabulaire du prophète. דמות se rencontre 15 fois chez lui, 9 fois dans le reste de la Bible. מראה 36 fois chez Ézéchiel, 68 fois dans les autres livres. Dans le livre même d'Ézéchiel leur usage est nette-

[4] En II 2, le grec (αὐτοῦ λαλοῦντος) suppose, au lieu de את מדבר une lecture plus correcte, אתו מדבר, avec un pronom suffixe déterminé. Mais ce n'est qu'un rappel du terme précédent, קול ou מדבר. Bref, l'indétermination continue.

ment localisé : דמות 9 fois au chapitre I et 5 fois dans l'épisode parallèle VIII-IX [5]. מראה est à peine plus dispersé : 15 fois au chapitre I, 10 fois en VIII-IX et 9 fois dans la Tora d'Ézéchiel (XL-XLVIII) [6]. C'est donc, pour ces deux expressions, un usage prédominant dans la vision du chapitre I (et son parallèle X). Mais, précisément, ce qui est remarquable, c'est qu'elles ne débordent pas hors du chapitre I. En II 9, on vient de le voir, après un long discours (II 3-8), l'expérience redevient visuelle, le prophète voit « une main étendue et en elle un rouleau de livre ». Pour être fidèle à la stylistique du contexte on s'attendrait à lire « une apparence de main...; une ressemblance de rouleau... ». Rien de semblable. Ici, la vision est précise et l'expression sans atténuation. Ce n'est plus la même manière de voir. En passant du chapitre I au chapitre II l'expérience n'est plus du même ordre.

Des remarques analogues pourraient suggérer une semblable conclusion en ce qui concerne le deuxième morceau, Ez II 1-III 12. Car ici encore on peut noter des expressions caractéristiques : par exemple « rébellion », « maison de rébellion » plus utilisée par Ézéchiel (16 fois) que par tout le reste de la Bible (7 fois). Or chez Ézéchiel le mot se trouve ainsi réparti : 6 fois en II 1-III 12, 2 fois en III 26-27, 5 fois au chapitre XII [7]. De même la formule « qu'ils écoutent ou qu'ils n'écoutent pas », qui est purement ézéchiélienne, se rencontre 4 fois : en II 5-7; III 11 et (au sing.) III 27. C'est tout. Sans doute on n'aurait aucune raison de s'attendre à lire ces expressions au cours de la vision du chapitre I qui ne comprend aucun discours. Mais leur présence répétée en II 1-III 12 et non (ou rarement) ailleurs permet de souligner l'unité littéraire de ce morceau. On arrive donc à cette conclusion provisoire : une analyse linguistique et stylistique de Ez I-III suggère que l'on a affaire à deux morceaux hétérogènes, présentant chacun une unité indubitable.

Cette conclusion ne serait-elle pas confirmée par un examen du contenu même des visions, notamment de la représentation de Yahvé qu'elles apportent? En I 4-28, Yahvé est représenté sous une apparence humaine. La formule en est donnée à la fin, comme le couronnement de toute la vision : « sur le trône, une ressemblance comme une apparence d'homme; et je vis comme l'éclat du vermeil depuis l'apparence de ses reins et au-dessus; et depuis l'apparence de ses reins et au-dessous, je vis comme une apparence de feu, autour » (I 26-28) [8].

[5] Il reste une seule attestation : XXIII 15.
[6] Restent deux attestations : XXXIII 15 et 16.
[7] Trois fois ailleurs : XVII 12; XXIV 3; XLIV 6.
[8] Je supprime les surcharges, notamment 27[b] qui, absent de G, paraît être une glose consti-

Ensuite vient la comparaison de l'arc-en-ciel pour décrire la lueur. Mais c'est tout. Et, au milieu du v. 28, cette description concrète fait place à la « Gloire de Yahvé » inattendue. Car la *Gloire de Yahvé* est une représentation bien connue dans les livres saints, en particulier en Ézéchiel (I 28; III 12-23; X 4 *(bis)*. 18; XI 23; XLIII 4-5; XLIV 4) et dans les morceaux d'origine sacerdotale [9]. Elle désigne la présence de Dieu, généralement dans le Temple, rendue accessible sous forme de fumée ou de feu voilé par de la fumée. Donc, quelque chose de très différent d'une représentation humaine. Et c'est faire preuve d'une volonté bien déterminée de concordisme que de voir, dans notre texte d'Ézéchiel, un nuage prenant la forme d'un homme. Des auteurs ont même remarqué que, dans la Bible, les textes qui présentent Yahvé sous forme humaine (Ex XV 2; Is VI 1 s; Mi I 2 s; Dn VII 9) évitent de le désigner sous le nom de *Gloire de Yahvé*. Isaïe même (VI 3), paraît opposer les deux représentations. C'est dire que l'on a, à partir de Ez I 28^b, une image de Yahvé différente de celle que nous apportait le chapitre I. C'est dire encore que la formule qui affirme l'identité (avec une accumulation anormale de דמות et מראה, 28^b), amenée apparemment par l'idée du nuage (qui pourtant n'est mentionné que pour situer l'arc-en-ciel, mais ne fait pas partie de la description), pourrait bien être une glose rédactionnelle destinée à souder les deux unités littéraires reconnues précédemment. Mais elle ne les soude qu'en affirmant l'identité de deux réalités différentes. Pour un Israélite il paraît inconcevable qu'une représentation humaine de Dieu soit semblable à la Gloire de Yahvé. L'opposition entre les textes demeure. L'étude de leur contenu confirme les conclusions linguistiques.

La fin de la vision ne pose pas moins de problèmes que le début. Après la fin du second discours (III 9), et quelques indications assez confuses où est mentionnée encore une fois la *Gloire de Yahvé* (III 12), on revient un instant aux images familières du chapitre I, ailes des animaux, roues, bruit qu'elles font en se mouvant (cf. 1 24), pour terminer par la mention d'un déplacement du prophète qui, saisi par l'Esprit, s'en va, comme malgré lui, « à la captivité, (à) Tell Abib, ceux qui habitent sur le fleuve Kebar, et là où [10] ils habitent ». On notera cette accumulation de données topographiques grammaticale-

tuée en partie par un doublet de 26^b, où « une apparence de feu » (אש) a pris la place de « une apparence d'homme » (איש), cf. G et VIII 2.

[9] Cf. W. Eichrodt, *Theologie des alten Testaments*, II (3e éd. 1950) pp. 9 ss.; G. Von Rad, *Theologie des alten Testaments*, I (1957) pp. 238 s.; O. Procksch, *Theologie des alten Testaments*, 1950 pp. 424 s.; J.-P. Audet, dans la *RB* LXVI 1959 pp. 169 s.

[10] Avec le *Ketib* ואשר; le *Qeré* ואשב est impossible.

ment assez incohérentes et psychologiquement surprenantes si l'on veut seulement nous dire qu'Ézéchiel revient dans la ville voisine où habitent ses compagnons d'Exil, et où lui-même a son domicile habituel. On n'est pas moins surpris de cette amertume et de cette fureur qui emplissent son cœur (v. 14), et de ce mystérieux état de prostration où il reste pendant sept jours.

c) *Le prophète comme sentinelle.* — De nouveau un discours sans rapports avec le contexte immédiat ni avec aucun des développements antérieurs. C'est une sorte d'avertissement au prophète sur sa responsabilité. Sans doute ce morceau est bien en place ici en ce sens qu'il complète les recommandations des chapitres II et III et qu'il constitue un programme d'action. Mais de sérieuses raisons font soupçonner qu'il n'est pas primitif. D'abord parce que, sans rapport avec le contexte (l'introduction « Et au bout de 7 jours » a tout l'air d'une glose rédactionnelle), il coupe manifestement un développement suivi. Le שָׁם de III 22 (TM) ne se rapporte à rien dans l'immédiat, mais, par-delà le discours sur la responsabilité prophétique, il renvoie aux indications topographiques de III 15. Ensuite et surtout parce que ce hors-d'œuvre de III 16-21 est le doublet presque littéral d'un autre morceau (XXXIII 1-20), plus complet [11] et mieux en situation, puisque cette comparaison de la sentinelle évoque les dangers que tous sentent présents à l'époque du siège de Jérusalem. Bref, tout porte à croire qu'il s'agit d'un morceau étranger, partiellement reproduit ici, précisément parce qu'un rédacteur aura pensé qu'il constitue une bonne introduction à l'activité prophétique d'Ézéchiel. Ainsi donc, ayant éliminé provisoirement le discours sur le rôle du prophète, on passe directement de III 15 à III 22, c'est-à-dire à une nouvelle expérience prophétique.

d) *Introduction au chapitre IV.* — Mais s'agit-il vraiment d'une expérience prophétique? A vrai dire, le texte se présente plutôt comme une transition complexe, d'ailleurs étrange. C'est d'abord la brève mention d'une expérience surnaturelle (« la main de Yahvé fut sur moi »), suivie de l'ordre de se rendre dans la vallée, puis l'exécution et la rencontre de la Gloire de Yahvé. L'Esprit entre alors dans le prophète et le fait se lever : « et il me parla et me dit : Va t'enfermer dans ta maison. Voici qu'on met sur toi des liens... » On s'attend à une

[11] Une comparaison attentive fait ressortir que seul XXXIII 7-9 est reproduit à peu près exactement en III 16-19. La suite de notre texte, III 20-21, répond plus largement à XXXIII 12-13. Quant à XXXIII 1-6, il est sans correspondant ici. XXXIII 10-20 présente avec le chapitre XVIII des ressemblances qui posent un autre problème.

vision grandiose comme celle du char ou celle des ossements, ou du moins à une révélation de grande importance. Au lieu de cela on lit l'ordre banal donné au prophète de rentrer chez lui et l'annonce vague des épreuves qui l'attendent. Ézéchiel s'est déplacé, la Gloire de Yahvé s'est manifestée pour aboutir à une banalité. C'est comme un portique factice qui ne conduirait à rien, ou comme un détour parfaitement inutile pour introduire une nouvelle activité prophétique : la préfiguration mimée du siège de Jérusalem.

En outre, on rencontre dans cette introduction au chapitre IV, notamment en III 27 des éléments qui rappellent la vision du chapitre II : l'expression « que celui qui écoute, écoute » et l'allusion à la « maison de rébellion », invitent à rapprocher ce bref développement de ceux des chapitres II 1-8 et III 4-9.

Telles sont les réflexions que suggère une analyse un peu attentive des chapitres I-III. A vrai dire, tout cela est plutôt négatif. On a souligné des inconséquences, des étrangetés, des indices de déplacements ou de remaniements de textes. Bref on a créé une insatisfaction en faisant apparaître ou en formulant des questions auxquelles l'exégèse classique ne saurait répondre. Reste à tirer de là des conclusions constructives. C'est ici qu'il convient de renoncer au moins provisoirement à ce regard un peu myope appliqué au texte, pour tenter de considérer les choses de plus haut, pour mieux percevoir des ensembles et des rapports lointains.

II. EZ I-III DANS L'ENSEMBLE DU LIVRE

En reprenant la lecture rapide de Ez I-III, la première impression qui frappe le lecteur, c'est qu'il a affaire à une vision de vocation. La place du morceau au début du livre suffirait à le suggérer. Mais son contenu vient confirmer la première intuition. Pour s'en convaincre il suffit — on l'a déjà fait souvent — de comparer cette vision avec les expériences analogues d'Isaïe et de Jérémie.

Toutes ces visions débutent par une apparition ou une révélation de Yahvé. A peine esquissée chez Jérémie (I 4 « La parole de Yahvé me fut adressée »), cette révélation est à prédominance visuelle et assez dramatique chez Isaïe (VI 1-5). Chez Ézéchiel elle est étonnamment compliquée mais seule sa conclusion (I 26-28) constitue la théophanie proprement dite.

Mais là n'est pas l'essentiel. Le centre de ces visions, c'est le récit d'une action symbolique : « Un des séraphins vola vers moi tenant une braise... Il m'en toucha la bouche et dit : 'Ton péché est effacé' »

(Is VI 6). « Alors Yahvé étendant la main me toucha la bouche et dit : 'Voilà, je mets dans ta bouche mes paroles' » (Jr I 9). Ézéchiel, lui, dévore le livre qui lui est présenté (II 8-III 3).

Et cette action symbolique est complétée par une mission; Yahvé charge son prophète de porter un message. « Alors j'entendis la voix du Seigneur qui disait : 'Qui enverrai-je? Quel sera notre messager?' Je répondis : 'Me voici, envoie-moi' » (Is VI 8). « Va vers tous ceux vers lesquels je t'enverrai » (Jr I 7). Et chez Ézéchiel : « Fils d'homme, je t'envoie vers les enfants d'Israël... » (II 3), et « Va vers la maison d'Israël; et dis-leur mes paroles » (III 4).

Mission qui est à son tour accompagnée d'un commentaire soulignant la portée du message. « Va dire à ce peuple : 'Écoutez sans comprendre...' » (Is VI 9). « Je t'établis sur les nations et les royaumes pour arracher et pour renverser... » (Jr I 10). De même Ézéchiel reçoit un double message, pour les Israélites révoltés qui refusent de l'écouter (II 3-7; III 4-11).

Les schémas coïncident de façon frappante. L'impression se confirme donc : non seulement par sa place, mais par son contenu et sa présentation littéraire, cette vision nous apparaît bien comme une vision de vocation. Sur ce point, l'exégèse traditionnelle a vu parfaitement juste. Mais tandis que les visions correspondantes d'Isaïe et de Jérémie se présentent avec une certaine sobriété, celle d'Ézéchiel, plus développée, plus longuement commentée que les autres, se trouve insérée dans un cadre d'une extraordinaire richesse. On a déjà fait remarquer plus haut la disproportion entre la partie essentielle de la vision et les circonstances qui l'entourent.

Cette dernière remarque nous invite à considérer plus attentivement le cadre de la vision d'Ézéchiel. Prise en elle-même cette énorme introduction que l'on appelle la *vision du char* évoque d'autres passages du livre d'Ézéchiel avec lesquels une comparaison s'impose.

Ici l'idée centrale est celle-ci : Yahvé, sous une apparence plus ou moins humaine, assis sur un trône posé lui-même sur une sorte de char, traîné ou porté par quatre animaux mystérieux, atterrit, venant on ne sait d'où, sur le sol babylonien, au bord du fleuve Kebar.

Or, au chapitre X, on lit la description d'une vision que tous les lecteurs — et avant eux le premier rédacteur de ces textes — ne peuvent s'empêcher d'évoquer comme semblable à la vision du char. La Gloire de Yahvé, c'est-à-dire une épaisse fumée qui emplit le Temple et manifeste la présence divine, sort du sanctuaire, et portée par des Chérubins que le texte (X 20) identifie explicitement avec

les animaux du chapitre I, quitte le Temple et la ville au moment où ceux-ci vont être détruits, et se dirige vers la montagne qui domine Jérusalem à l'orient.

Enfin, au chapitre XLIII, cette même Gloire de Yahvé apparaît de la même manière, venant d'orient, s'arrête à Jérusalem et emplit le Temple reconstruit. Et cette fois, le texte lui-même évoque le rapprochement entre les trois visions (XLIII 3), pour affirmer leur identité ou du moins leur ressemblance. C'est donc être fidèle aux intentions de l'auteur que de mettre en parallèle les trois textes décrivant les trois déplacements de Yahvé.

I-III. Arrivée de Yahvé en Babylonie.
X. Départ de Yahvé quittant Jérusalem.
XLIII. Arrivée (c'est-à-dire retour) de Yahvé à Jérusalem.

Mais ici une remarque vient spontanément à l'esprit. C'est que cet ordre paraît étrange. En bonne logique on s'attendrait à voir les visions se succéder dans un ordre différent :

1. Départ de Jérusalem (X).
2. Arrivée en Babylonie (I-III).
3. Départ de Babylonie (non raconté).
4. Retour à Jérusalem (XLIII).

C'est dire que la vision des chapitres I-III devrait logiquement se trouver après celle du chapitre X, donc entre X et XLIII. Cette remarque paraît confirmée par les termes mêmes dont se sert le prophète pour rappeler les trois visions en XLIII 3 : « Cette vision me rappelait ce que j'avais vu lorsque j'étais venu pour la destruction de la ville, et ce que j'avais vu sur le fleuve Kebar. » Donc, en premier lieu, la destruction de la ville (c'est-à-dire X), en second lieu, la vision du fleuve Kebar (I-III). Il est peu vraisemblable que le prophète, dans son énumération, remonte le cours du temps.

On se trouve donc, après cette vue d'ensemble, devant une double conclusion contradictoire, concernant les chapitres I-III : d'une part il s'agit d'une vision de vocation, qui est parfaitement à sa place au début du livre; d'autre part, comparée à deux autres passages du livre, cette vision n'a sa place normale que beaucoup plus tard dans la vie d'Ézéchiel, soit entre le chapitre X et le chapitre XLIII. Maintenir l'ordre actuel, c'est refuser de comprendre les chapitres I-III dans leurs rapports avec X et XLIII. Mais déplacer le tout, c'est faire un contresens en niant le caractère inaugural de la vision.

On notera cependant que ces deux conclusions contradictoires

ne concernent pas exactement le même objet. Les observations qui tendent à maintenir ces chapitres à leur place actuelle portent principalement sur le noyau central, II 1-III 12. Celles qui tendent à la déplacer s'appliquent avant tout à la description du char de Yahvé et de son arrivée, soit au chapitre I. Dès lors, une hypothèse se présente à l'esprit, celle de la dissociation de ces deux morceaux. Et c'est ici que nous rejoignons les conclusions de notre analyse littéraire, puisqu'elle nous faisait soupçonner, déjà, que les chapitres I-III ne formaient pas une véritable unité, qu'ils étaient composés d'éléments dissociables. Il reste à tenter de mettre en œuvre cette hypothèse. Peut-être, autour des deux morceaux principaux, — une vision de vocation (la *vision du livre*), et une vision du transfert de Yahvé parmi les exilés (la *vision du char*) —, les éléments secondaires s'organiseront-ils d'eux-mêmes, confirmant ainsi, par la cohérence du résultat, une hypothèse fondée sur de tout autres prémisses.

III. LA VISION DE VOCATION

Le noyau central de cette vision se trouve en I 28^{b}-III 12. Mais nous avons déjà émis l'hypothèse qu'à la dualité des visions correspond une dualité des introductions. C'est dire que nous sommes amenés à placer avant la vision l'une des deux introductions discernées en I 1-3, la seconde de préférence, puisque la date (la plus haute de tout le livre) paraît convenir à une vocation, et puisque la formule employée (« la parole de Yahvé... la main de Yahvé ») caractérise assez bien le contenu de cette vision. On arrive à ce résultat :

> Le cinq du mois, c'était la cinquième année d'exil du roi Joiakîn, la parole de Yahvé fut adressée au prêtre Ézéchiel, fils de Bouzi, au pays des Chaldéens, sur le fleuve Kebar, et la main de Yahvé fut sur moi (là) [12]. C'était... la gloire de Yahvé. Je regardai et je tombai sur ma face, et j'entendis une voix de quelqu'un qui parlait. Elle me dit : 'Fils d'homme, lève-toi, je vais te parler.' L'Esprit entra en moi lorsqu'elle m'eut parlé, et il me fit tenir sur mes pieds et j'entendis celui qui me parlait. Et il me dit : 'Fils d'homme, je t'envoie vers les fils d'Israël...'

A vrai dire, le résultat n'est qu'à moitié satisfaisant. Ce qui gêne, ce n'est pas seulement le passage de la troisième à la première personne, au v. 3 : le début a pu être placé là comme un titre impersonnel précédant le récit du prophète; ou encore le nom du prophète a pu être tardivement ajouté pour remplacer un לי (« à moi ») primitif. Ce n'est pas tellement non plus le caractère visiblement surchargé du texte, notamment l'abondance inexplicable des formes du verbe

[12] Pour la critique textuelle, cf. ci-dessus p. 481 note 2.

דבר : « une voix de quelqu'un qui parlait » (*medabber* I 28); « je vais te parler » (*'ădabbér* II 1); « lorsqu'elle m'eut parlé » (*dibbèr* II 2), et de nouveau « celui (celle) qui me parlait » (*medabbér* II 2), anomalies qui semblent confirmer l'hypothèse d'un remaniement. Mais ce qui fait surtout difficulté c'est que, même ainsi complété par une introduction, le texte paraît comporter une lacune. Entre l'introduction datée et le récit de la réaction d'Ézéchiel (I 28^b), on attend au moins une phrase pour nous dire ce qu'il fait ou ce qu'il voit. Il manque certainement quelque chose.

Faut-il se contenter de constater cette lacune comme un accident assez normal dans un texte remanié? A vrai dire, il y a dans la Bible nombre d'autres exemples de textes perdus. Pourtant il serait juste de s'arrêter un instant pour voir si la lacune ne pourrait pas être comblée. Il arrive fréquemment qu'un déplacement en entraîne un autre, surtout si l'on peut deviner la main d'un disciple, attentif à ne rien laisser perdre.

Justement nous avons signalé, au cours de notre analyse, que les chapitres I-III se terminent par un texte énigmatique qui ressemble à une introduction ou à une transition avortée, III 22-23. Nous pouvons compléter nos observations en notant qu'il contient nombre d'éléments en commun avec ce que nous venons de restituer comme la vision de vocation : « la main de Yahvé sur moi (là)[13] » (III 22 = I 3), « la Gloire de Yahvé » (III 23 = I 28^b), « je tombai la face contre terre » (III 23 = I 28^b), « l'Esprit entra en moi et me fit tenir sur mes pieds » (III 23 = II 2). Si bien que l'on peut juxtaposer ces deux introductions. Voici le résultat auquel on aboutit [14] :

I 3... **Et la main de Yahvé fut sur moi (là).**

I 28^b (C'était l'apparence de la ressemblance de) **la gloire de Yahvé**

Je regardai **et je tombai sur ma face,** et j'entendis une voix de quelqu'un qui parlait. II 1 Et elle me dit : Fils d'homme, tiens-toi sur tes pieds et *je te parlerai.* 2 **Et entra en moi l'esprit,** comme elle me parlait, **et il me fit tenir sur mes pieds,** et j'entendis celui (celle) qui me parlait. Et il me dit...

III 22 **Et la main de Yahvé fut sur moi (là),** et il me dit : lève-toi, sors vers la vallée et là *je te parlerai.* 23 Je me levai et je sortis vers la vallée et voici que là était **la gloire de Yahvé,** se tenant debout, comme la gloire que *j'ai vue* sur le fleuve Kebar, **et je tombai sur ma face**

24 **et entra en moi l'esprit et il me fit tenir sur mes pieds.**

[13] On notera particulièrement ce שם dont la situation est la même dans les deux textes : attesté en H; absent de G^B (sous obèle en O). Ce n'est probablement qu'une coïncidence, mais elle est remarquable.

[14] En gras : les expressions strictement identiques. En italique : les formules analogues ou comparables.

Les deux textes coïncident partiellement mais remarquablement. Il est tentant de les considérer comme des doublets l'un de l'autre. Le second, III 22-24, aurait conservé plus d'éléments essentiels, notamment la mention de la sortie dans la vallée et de l'apparition de la Gloire de Yahvé, absents de l'autre texte; l'autre, plus simplifié, aurait pu, après son déplacement, être surchargé d'éléments secondaires, comme les répétitions maladroites de II 1-2, déjà mentionnées. Quoi qu'il en soit, et sans s'attarder à des détails, on peut essayer de combiner les deux textes pour leur restituer ce que l'on peut considérer comme leur richesse primitive. Tout y est, et après avoir intégré ce complément entre l'introduction chronologique (I 2-3) et le noyau de la *Vision du livre*, on obtient un ensemble cohérent auquel apparemment rien ne manque d'essentiel.

Vision du livre.

Le 5 du mois, — c'était la cinquième année du roi Joiakîn, — la parole de Yahvé fut adressée au prêtre Ézéchiel, fils de Bouzi, au pays des Chaldéens, sur le fleuve Kebar. Et la main de Yahvé (y) fut sur moi. Il me dit : « Lève-toi, sors vers la vallée et là je te parlerai. Je me levai et je sortis vers la vallée, et voici que là était la gloire de Yahvé se tenant debout comme la gloire que j'ai vue sur le fleuve Kebar. Et je tombai sur ma face et j'entendis une voix de quelqu'un qui parlait. Elle me dit : Fils d'homme, tiens-toi sur tes pieds et je te parlerai. Et entra en moi l'Esprit, comme elle me parlait, et il me fit tenir sur mes pieds, et j'entendis celui qui me parlait. Et il me dit :

« Fils d'homme, je t'envoie vers les fils d'Israël, vers des nations, les révoltés qui se révoltèrent contre moi. Eux et leurs pères se sont soulevés contre moi jusqu'à ce jour même. Et les Fils ont le front têtu et le cœur endurci, je t'envoie vers eux. Tu leur diras : ainsi parle le Seigneur Yahvé. (Et eux), qu'ils écoutent ou qu'ils n'écoutent pas, car c'est une maison de rébellion, ils sauront qu'il y a un prophète parmi eux. Et toi, fils d'homme, n'aie pas peur d'eux; de leurs paroles n'aie pas peur : que des ronces et des épines... avec toi, et sur des scorpions tu es assis. De leurs paroles n'aie pas peur, et par leur face ne sois pas abattu, car c'est une maison de rébellion. Et tu leur diras mes paroles, qu'ils écoutent ou qu'ils n'écoutent pas, car ils sont rébellion.

Et toi, fils d'homme, écoute ce que je te dis : Ne sois pas rébellion comme la maison de rébellion; ouvre la bouche et mange ce que je te donne. » Je regardai, et voici une main étendue vers moi, et voici dedans un rouleau de livre. Et elle le déploya devant moi, il était écrit au recto et au verso, et était écrit dessus : « lamentations, gémissement, malheur ». Et il me dit : Fils d'homme, ce qui t'est présenté, mange-le, mange ce rouleau et va, parle à la maison d'Israël. J'ouvris la bouche et il me fit manger ce rouleau. Et il me dit : Fils d'homme, nourris ton ventre et emplis tes entrailles de ce volume que je te donne. Et je le mangeai et il fut dans ma bouche comme du miel en douceur.

Et il me dit : Fils d'homme, va, viens vers la maison d'Israël et tu leur parleras avec mes paroles. Car non vers un peuple d'obscurs de lèvres et de lourds de langue tu es envoyé : vers la maison d'Israël. Non vers des peuples nombreux, obscurs de lèvres et lourds de langue, dont tu n'entendrais pas les paroles, — si (non) vers eux je t'envoyais, ils t'écouteraient — et la maison d'Israël ne veut pas t'écouter, car ils ne veulent pas m'écouter, car toute la maison d'Israël ce sont des durs de front et têtus de cœur. Voici que j'ai rendu ton visage dur comme leur visage et ton front dur comme leur front, comme le diamant plus dur que le roc j'ai rendu ton front. N'aie pas peur d'eux et ne sois pas abattu par leur face, car ils sont une maison de rébellion. Et il me dit : Fils d'homme, toutes mes paroles que je te dirai, prends-les dans ton cœur, et de tes oreilles écoute. Et va, viens vers la captivité, vers les fils de ton peuple, tu leur parleras et tu leur diras : ainsi parle le Seigneur Yahvé, qu'ils écoutent ou qu'ils n'écoutent pas.

Et l'esprit m'enleva, et j'entendis derrière moi le bruit d'un grand tumulte : bénie la Gloire de Yahvé en son lieu.

Il ne reste qu'un grave problème, celui de la localisation. L'épisode se situe-t-il en Babylonie, à proximité de Tell Abib, là où l'exégèse traditionnelle a de tout temps placé le fleuve Kebar et la Vallée? Ou faut-il songer à quelque autre « Vallée » en Palestine? C'est là un problème qui ne pourra être résolu que par une étude d'ensemble sur les données topographiques du livre d'Ézéchiel. Pour le moment nous nous en tenons à l'analyse littéraire.

IV. LA VISION DU CHAR

La vision du char peut être reconstituée, si l'on ose dire, par une simple soustraction. Après avoir éliminé ce qui forme la *Vision du livre*, le résidu doit appartenir à la vision du char [15]. Essayons de la rétablir; il sera plus facile de résoudre ensuite les quelques problèmes de détail que pose le texte [16].

La 30e année, au quatrième mois, le 5 du mois, — alors que j'étais au milieu de la captivité, sur le fleuve Kebar —, le ciel s'ouvrit et je vis des visions divines ().

Je regardai : voici un vent de tempête, venant du nord, un grand nuage, un feu fulgurant, et une lueur tout autour, et en son milieu comme l'éclat du vermeil, au milieu du feu. Et, en son milieu, une ressemblance de quatre animaux. Et voici leur apparence : ils avaient une ressemblance d'homme.

[15] A l'exception, bien entendu, du développement sur la sentinelle (III 16-21), que nous avons considéré comme une addition provenant de XXXIII.

[16] Sans entrer dans les détails de critique textuelle, nous avons mis entre parenthèses les mots absents du grec, et en italique ceux pour lesquels le grec paraît supposer un texte différent.

Chacun avait quatre faces et chacun d'eux quatre ailes. Leurs pieds étaient un pied droit, et le sabot de leurs pieds comme un sabot de pied de bœuf, et brillants comme l'éclat de l'airain poli. *Des mains humaines* étaient sous leurs ailes, sur les quatre côtés, et leurs faces (et leurs ailes) à eux quatre. (Jointes l'une à l'autre leurs ailes; ils) ne se tournaient pas quand ils allaient. Ils allaient chacun devant sa face. La ressemblance de leur face, une face humaine et une face de lion à droite à eux quatre, et une face de bœuf à gauche, à eux quatre, et une face d'aigle, à eux quatre. (Et leurs faces) et leurs ailes étaient déployées par-dessus, deux à chacun, jointes l'une (à l'autre) et deux couvrant leur corps. Et chacun devant sa face ils allaient, là où il y avait l'esprit pour y aller ils allaient. Ils ne se tournaient pas (en allant). Et *la ressemblance* des animaux, *leur* apparence était comme des charbons de feu ardents, comme l'apparence des torches. *Celle-ci se mouvait* entre les animaux et *le feu* avait une lueur et du feu sortait la foudre. (Et les animaux allaient et venaient comme l'apparence de la foudre.)

Je regardai (les animaux), et voici une roue à terre à côté des animaux *aux quatre faces*. L'apparence des roues (et leurs formes) était comme l'éclat du tarsis et une seule ressemblance pour elles quatre. (Et leurs apparences) et leurs *formes* comme si la roue était au milieu de la roue. Elles allaient vers les quatre côtés (en allant) et elles ne se tournaient pas en allant. *Et leurs dos* et elles avaient une hauteur; et je les regardai et leurs pourtours étaient pleins d'yeux, tout autour, à eux quatre. Et quand les animaux allaient, les roues allaient à côté d'eux, et quand les animaux s'élevaient de terre les roues s'élevaient; *là où* il y avait l'esprit pour aller ils y allaient, (l'esprit pour aller) et les roues s'élevaient comme eux, car l'esprit d'animal était dans les roues. Lorsqu'ils allaient, elles allaient, et lorsqu'ils s'arrêtaient, elles s'arrêtaient, et lorsqu'ils s'élevaient de terre, les roues s'élevaient de terre comme eux, car l'esprit d'animal était dans les roues.

Et une ressemblance était sur les têtes d'animal, une voûte comme l'éclat du cristal (effrayant), étendues sur leurs *têtes* par-dessus. Et sous la voûte leurs ailes étaient *droites*, l'une vers l'autre (à chacun deux les couvrant), à chacun deux (les) couvrant leurs corps. Et j'entendis le bruit de leurs ailes, comme le bruit d'eaux abondantes (comme la voix de Shaddaï quand ils allaient, un bruit de tempête, comme un bruit de camp); quand ils s'arrêtaient ils repliaient leurs ailes. Et il y eut un bruit de sur la voûte qui était sur leur tête (quand ils s'arrêtaient ils repliaient leurs ailes. Et au-dessus de la voûte qui était sur leur tête), comme l'apparence d'une pierre de saphir, une ressemblance de trône et sur cette ressemblance de trône une ressemblance comme une apparence d'homme (sur lui) par-dessus. Et je vis comme l'éclat du vermeil (comme une apparence de feu près de lui, autour), depuis l'apparence de ses reins et au-dessus et depuis l'apparence de ses reins et au-dessous, je vis comme une apparence de feu et une lueur autour. Comme l'apparence d'arc qui est dans le nuage, le jour de pluie, ainsi l'apparence de la lueur autour. Et [*j'entendis*] le bruit des ailes des animaux battant l'une contre l'autre et le bruit des roues comme eux et le bruit d'un (grand) tumulte.

Et l'esprit m'enleva et me prit et j'allai (amer) dans la rage de mon esprit et la main de Yahvé était sur moi, forte. Et j'arrivai à la captivité, Tell Abib, ceux qui habitent sur le fleuve Kebar, et là où ils habitent, et

je demeurai là sept jours déconcertant (?), au milieu d'eux. Et au bout de sept jours...

Il ne saurait être question d'expliquer cette longue vision dans tous ses détails. Une exégèse complète demanderait que l'on établisse exactement le texte par un recours au grec et aux autres témoins, ce qui serait déjà une tâche importante. Le commentaire, ensuite, devrait partir d'une comparaison rigoureuse avec la description parallèle du chapitre x. Sans doute, ce rapprochement permettrait-il de préciser plusieurs points, au long des trois parties de cette vision : les animaux (5-14); les roues (15-21); le trône où siège Yahvé (22-28^{b}). On ne peut que renvoyer le lecteur à une étude ultérieure.

Parce qu'ils ont un rapport direct avec le problème qui nous occupe, l'analyse littéraire du morceau, nous nous arrêtons seulement à deux passages : *l'introduction* et *la conclusion.*

L'introduction, telle qu'elle est reproduite ci-dessus, pose de nouveau le problème chronologique. En effet, il ne suffit pas d'avoir dissocié les dates des vv. 1-3, il faut encore donner de chacune d'elles une interprétation satisfaisante. Or, si la date de la 5^{e} année trouve sa place naturelle en tête du récit de la vocation, il faut bien avouer que, pour la 30^{e} année, nous nous trouvons devant un problème difficile.

Notre analyse nous a amenés à situer le chapitre I entre les chapitres X et XLIII, c'est-à-dire chronologiquement entre le 6^{e} mois de la 6^{e} année (592) (VIII 1) et le premier mois de la 25^{e} année (573) (XL 1). Cela nous laisse une certaine marge, mais ne nous satisfait pas, puisque la 30^{e} année se trouve en dehors de ces limites et qu'elle nous reporte, si nous suivons le même comput, à l'an 568, soit trois ans après le dernier oracle daté d'Ézéchiel (27^{e} année, en XXIX 17).

Faut-il donc abandonner notre hypothèse ou du moins renoncer à déplacer, à la suite de la vision du char et de l'introduction qui paraît lui convenir, cette donnée chronologique aberrante? Et en ce cas, avons-nous des motifs pour la laisser au début du livre puisqu'elle ne trouve pas ailleurs un contexte convenable? On l'a prétendu. Il est en effet frappant que les deux dates qui forment l'actuelle introduction au livre d'Ézéchiel sont les deux dates extrêmes du livre : 593 et 568 av. notre ère. C'est donc apparemment entre ces limites que s'est déroulée toute l'activité prophétique et littéraire d'Ézéchiel. D'où cette hypothèse ingénieuse, formulée naguère [16a], que les

[16a] Cf. W. F. Albright, dans *JBL* LI 1932 p. 97; S. Spiegel, dans *HTR* XXV 1932 pp. 282 s; C. G. Howie, *The Date and Composition of Ezekiel*, Philadelphie 1950 pp. 41 et 91 s. Cf. encore A. Merx, dans *Jahrbuch für protestantische Theologie* IX 1883 pp. 72 s.

deux dates sont d'une part celle de la vocation du prophète, de l'autre celle de l'édition du livre.

L'idée est séduisante, et en ce qui concerne la première date, celle de la vocation, elle est unanimement acceptée. Mais pour la 30e année, elle se heurte à de sérieuses objections : c'est que rien, dans notre texte actuel, ne paraît faire allusion à un achèvement ou à une publication de livre. Il n'est pas dit que l'activité d'Ézéchiel se poursuivit jusqu'à la 30e année, ni que le livre fut écrit ou publié à cette date : il est dit que, cette année-là, Ézéchiel eut des visions divines [17]. Tout ce que l'on pourrait supposer, — mais ce n'est qu'une fragile hypothèse —, c'est qu'une indication de ce genre aurait pu exister primitivement, et aurait été remplacée par l'introduction de la vision du char, ne laissant, comme vestige de son existence, qu'une date désormais inintelligible.

De toute manière, la 30e année ne saurait être la vraie date de la vision du char. Quelle était donc cette date primitive? Une année entre la 6e et la 25e, voilà ce dont nous sommes à peu près sûrs. Mais on aimerait préciser davantage. Puisqu'il s'agit de révéler au prophète la présence de Yahvé parmi les exilés, on serait porté à croire que cette vision eut lieu après que le centre de gravité du royaume de Juda eût passé de Palestine en Babylonie, ce qui nous reporte quelque part après la 11e année. Si, d'autre part, on admet que les oracles contre les nations forment un tout cohérent qui pourrait bien correspondre à la période de non-activité du prophète annoncée en XXIV 27, on serait tenté de placer la vision du char après le dernier de ces oracles, le 12e mois de la 12e année (XXXII 1), soit donc vers la 13e année de l'Exil. Or — est-il besoin de le souligner — si le chiffre 30 provient d'une correction — accidentelle ou réfléchie — d'une autre date, celle de 13 se présente tout de suite à l'esprit. Entre שלשים et שלש עשרה, la différence n'est pas très grande. Plusieurs auteurs [18] ont déjà proposé de regarder 30 comme une correction de 13. Les considérations ci-dessus seraient peut-être aptes à favoriser leur hypothèse.

[17] De plus, si cette mention de « visions divines » caractérise bien la vision du char, elle s'applique plus difficilement à l'ensemble du livre. C'est ce qui a amené Albright à intervertir les deux dates par rapport aux deux introductions et à lire : « Et il arriva, la 30e année, le 4e (mois), le 5 du mois, que la parole du Seigneur vint à Ézéchiel, fils de Busi, le prêtre, sur le fleuve Kebar, au pays des Chaldéens. La 5e année, alors que j'étais au milieu de la captivité, sur le fleuve Kebar, le ciel s'ouvrit et je vis une vision divine. La main du Seigneur fut sur moi, là, et je vis... » Correction qui résout bien l'une des difficultés, mais non les autres.

[18] Bertholet², cf. E. Sellin, *Geschichte des Israelitisch-jüdischen Volkes* II (1932) p. 35; sans parler d'autres auteurs qui font la même correction pour justifier un autre comput, par exemple l'ère de Nabuchodonosor.

Ainsi donc, on se trouve en présence d'une double possibilité : ou bien cette 30e année provient d'une introduction d'ensemble aujourd'hui disparue, et constitue le vestige d'une date d'édition, ou bien elle est une correction de la date primitive de la vision du char : 13e année. Ou bien encore ces deux hypothèses peuvent être combinées, car elles ne s'excluent pas. Quoi qu'il en soit, ce ne sont que des hypothèses. Il faut bien y recourir puisqu'on se trouve en présence d'une donnée qui a toujours été une *crux interpretum*, mais il ne faut pas surestimer leur valeur.

La *conclusion*, reprise après la vision du livre (III 13-15), présente à son tour des difficultés. Tout d'abord, en III 13, il faut suppléer « et j'entendis » (*n. b.* LXX : « et je vis ») qui a disparu, comme faisant double emploi avec la même expression du v. précédent.

Mais, on l'a déjà noté, on achoppe surtout sur les vv. 14 et 15. Le texte, qui en dépit des apparences[19], est bien attesté par le grec, paraît grammaticalement difficile. Pour plusieurs raisons, notamment à cause de l'article, il est impossible de considérer גולה comme un état construit. On a donc une double apposition : « J'allai vers la captivité — Tell Abib — ceux qui habitent sur [20] le fleuve Kebar »; sans parler de la suite, « là où ils habitent », qui surcharge étrangement le texte répétant ישבים de façon inattendue. Dès lors, on en vient à se demander si cette accumulation est primitive, et si elle ne pose pas, à son tour, un problème littéraire. Et, si elle est primitive, au moins dans ses grandes lignes, pourquoi cette insistance sinon pour souligner que le prophète arrive, malgré lui, dans un lieu où il n'habitait pas jusqu'alors? On voit que nous revenons au problème topographique qui ne pourra être résolu dans son ensemble que par une étude ultérieure.

On aimerait se représenter le processus qui a fait passer le livre d'Ézéchiel de son état primitif à son état actuel. Curiosité quelque peu indiscrète et qui risque de se trouver déçue. Si un livre laisse assez facilement apparaître quelques indices de son état antérieur, les motifs et les étapes de son évolution échappent généralement à l'expérience. Hasardons cependant quelques remarques qui reposent encore sur de subtiles constatations littéraires.

On est revenu depuis longtemps de la théorie qui faisait d'Ézéchiel

[19] Le traducteur grec n'a pas vu en Tell Abib un nom propre. D'où cette étrange traduction : « Et j'allai vers la captivité, exalté (μετεώρος = תל, cf. v. 14 où le même mot traduit מר, peut-être lu רם?), et je fis le tour (καὶ περιῆλθον = אביב lu אסב?) des habitants. »

[20] Lire על au lieu de אל, comme il arrive fréquemment dans Ézéchiel.

un écrivain au sens moderne du mot, et de son livre un ouvrage composé d'un seul jet. On reconnaît communément dans ce livre des morceaux divers, préexistants à sa composition, tel le recueil des Oracles contre les nations (XXV-XXXII) ou la Tora d'Ézéchiel (XL-XLVIII). Mais ce qui semble avoir servi de cadre au rédacteur, c'est ce que j'appellerai le livret autobiographique, ou plutôt les livrets autobiographiques qui devaient comprendre les récits, et les oracles situés et datés avec précision. Essayons de les reconstituer :

Premier livret : Vocation, I 2-3; III 22-24^{a}; I 28^{b}-III 12 : 5^{e} année.
Le mime du siège de Jérusalem, IV-V.
La vision des péchés et de la destruction, VIII-IX : 6^{e} année.
Le mime de l'émigrant, XII.
Annonces du siège, et deuil du prophète, XXIV : 9^{e} année.
Prise de la ville, XXXIII 21-29 : 12^{e} année.

Deuxième livret : Vision du char, I, 1; I 4-28^{a}; III 13-15.
Vision des ossements, XXXVII.

Ces deux livrets furent ensuite complétés par des appendices : le premier par les Oracles contre les nations, qui, au lieu de se placer tout simplement à la fin, furent introduits avant l'annonce de la prise de Jérusalem, coupant visiblement la suite du récit; l'autre par la Tora d'Ézéchiel qui vint en former la longue conclusion. En même temps s'introduisaient dans chacun des deux livrets des oracles impersonnels non datés, selon un processus qui nous échappe totalement.

Toujours est-il que l'on obtint ainsi une biographie d'Ézéchiel en deux parties qui présentaient une certaine symétrie, commençant l'une par la vision du livre, l'autre par la vision du char, et se terminant par deux appendices, d'une part les oracles contre les nations, de l'autre la Tora d'Ézéchiel. Les deux parties renferment des oracles qui se correspondent de part et d'autre : oracles contre les prophètes et prophétesses (XIII) et oracles contre les pasteurs (XXXIII); — oracles contre les montagnes d'Israël (VI) et oracle sur les montagnes d'Israël XXVI); — annonce de la nouvelle alliance XI 14-21 et XXXVI 16-32, etc. Il s'agit bien de deux livres contenant l'un la biographie du prophète avant la prise de Jérusalem, l'autre les événements et oracles postérieurs; et Flavius Josèphe rapporte peut-être une tradition authentique

lorsqu'il dit qu'Ézéchiel a écrit deux livres : ὃς πρῶτος περὶ τούτων δύο βιβλία γράψας κατέλιπεν [21].

Puis un jour vint où les deux livres furent réunis en un seul. C'est alors, peut-être, que l'on jugea que cette grandiose vision qui introduisait le deuxième livret ferait à l'ensemble du livre une introduction digne de lui. On devine assez bien comment se fit le travail. Il fallait combiner les deux développements, c'est pourquoi la vision du livre fut enchâssée dans la vision du char, un peu avant la fin, c'est-à-dire aussitôt avant la description de Yahvé. Mais pour lui permettre de s'intégrer facilement on dut la priver de deux éléments importants, ses deux introductions; l'une, qui n'était qu'un titre impersonnel, fut simplement accolée à celle du char, au début du livre, l'autre, plus littéraire, qui décrivait les démarches préliminaires du prophète, fut reléguée à la fin de la vision et servit de transition avec les épisodes suivants. Plus tard s'ajoutèrent d'autres éléments, tel l'oracle de la sentinelle, qui vinrent couper encore le développement.

Reste à dire un mot de la portée du texte tel qu'il apparaît après ce travail d'analyse littéraire. Liée à la vision du livre, comme le comprend l'exégèse traditionnelle, la grande vision du chapitre I tirait de cette unité sa signification profonde : c'était une théophanie introduisant une vocation prophétique. Son symbolisme était transparent et relativement banal. Les nuages, l'ouragan, les lueurs et les éclairs, les animaux, le trône et le grondement des ailes, tout cet accompagnement de lumière et de bruit souligne la grandeur cosmique de Yahvé, et son extraordinaire condescendance qui le fait s'adresser à un « Fils d'homme » pour en faire son prophète.

Séparée de la vision de vocation, la théophanie prend une autre signification. Elle devient intéressante pour elle-même et non plus comme une orchestration secondaire. Dès lors on s'arrête plus volontiers à un char traîné par des animaux d'une extraordinaire vélocité. Ce n'est plus la condescendance ni la grandeur de Yahvé qui paraît au premier plan, c'est la mobilité : Yahvé n'est pas lié au temple de Jérusalem ni à la terre d'Israël comme une théologie populaire le croyait. Bien plus, cette arrivée au pays de Babylone prend un relief nouveau, d'autant plus frappant qu'elle répond à un départ (x) et à un retour (XLIII). Ce qui est décrit, c'est l'arrivée d'un Dieu étonnamment mobile, qui vient enfin rejoindre son peuple au milieu de l'exil. Il ne s'agit plus de la simple présentation richement imagée d'un attribut divin depuis longtemps connu. Il s'agit d'un événement

[21] *Ant.* X v 1 § 375.

historique qui doit changer complètement la situation et la vie des communautés de l'Exil. C'est plus qu'un message d'encouragement, c'est la révélation d'une présence d'où doit sortir le salut.

Montsoult (Seine-et-Oise). Paul Auvray.

L'EXÉGÈSE JOHANNIQUE D'UN PRÉCEPTE LÉGAL : Jean VIII 17

L'exégèse de l'Ancien Testament, telle que la proposent les écrivains du Nouveau, mériterait peut-être plus d'attention qu'elle n'en retient généralement. L'effort que ceux-ci ont dû fournir pour retrouver le Christ dans les textes de leur patrimoine fut méritoire et constructif : le retrouver nous aiderait sans doute à le poursuivre. On en a pris ici un exemple, extrait de l'évangile de Jean. A dessein, on a choisi une citation d'apparence neutre, terne : un simple précepte législatif que rien ne semblait destiner à une interprétation christologique. Un travail de longue haleine, qui analyserait méthodiquement chacune des citations vétéro-testamentaires du IV^e^ évangile, enrichirait sans nul doute notre connaissance en profondeur de l'un et l'autre Testament [1].

***

La parole de Jn VIII 17 servira donc à notre propos :

καὶ ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται ὅτι
δύο ἀνθρώπων ἡ μαρτυρία ἀληθής ἐστιν.

Dès l'abord, une première difficulté surgit que l'on ne saurait, en saine exégèse, esquiver : comment délimiter exactement le contexte? Le chapitre VII se termine *ex abrupto*, au point que l'interpolateur de la péricope sur la femme adultère a cru bon de le compléter : « Et chacun s'en retourna chez soi » (VII 53). Une nouvelle section s'ouvre en VIII 12, amenée par le très vague : « De nouveau, Jésus leur parla ainsi. » Rien n'indique que le décor ait changé par rapport au chapitre précédent; de la même façon, et pour les mêmes auditeurs, Jean introduira la parole suivante, en VIII 21. On pourra donc

[1] Il n'y a guère d'ouvrages d'ensemble récents sur cette question qui avait tellement tenté les auteurs de la fin du siècle dernier. En dehors de quelques rares monographies traitant de l'une ou l'autre « crux » du texte sacré, on ne citera que C. SMITS, *Oud-testamentische citaten in het Nieuwe Testament*, 3 vol. (parus jusqu'à ce jour), 's Hertogenbosch, 1952, 1955, 1957. Ces volumes sont loin d'avoir épuisé la question. — Le présent article fait partie d'un ensemble plus vaste que j'espère conduire à son terme.

considérer la discussion de VIII 12-20 comme une petite unité faisant partie d'un ensemble plus vaste.

Cette petite unité, notons-le encore, est encadrée, de manière bien sémitique, par la répétition du même mot λαλέω, en VIII 12 et 20; ce verbe a pu servir de chaînon pour le raccrochage au tableau précédent — on le lisait déjà en VII 46 —, mais surtout, il nous avertit de l'importance du dialogue. On sait en effet l'usage qu'en fait l'évangéliste, s'inspirant de la LXX. Ce verbe qui, de soi, ne signifie rien de plus que « parler » ou même « bavarder » est un des verbes de choix de l'évangéliste du Logos. La LXX déjà l'avait souvent réservé à la parole des prophètes. Il acquiert ainsi un sens plus précis et, dans notre évangile, on pourrait bien souvent le rendre par une périphrase du genre « publier un message divin, annoncer la Parole [2] ». On peut donc s'attendre à une parole de révélation [3].

Cependant, on pourrait se demander si l'affirmation de Jésus sur la lumière du monde (v. 12) est bien en place. La suite du texte n'évoque que les thèmes de jugement et de témoignage, amorcés en IV 43 et développés tout au long du chapitre V, sans autre allusion à la lumière qu'en v 35. On s'en doute, les opinions touchant à la place primitive, normale, de ce verset sont loin d'être unanimes [4]. Je renonce toutefois à me compliquer la tâche en cherchant à ce problème une solution meilleure que celle fournie par Jean ou l'éditeur final de son livre. De plus, il n'est pas exclu que ces pages apportent un argument en faveur de cette prise de position : fidèle au principe de composition littéraire du IV^e^ évangile, j'y reviendrai avant de clôturer.

En attendant, cela revient à dire que c'est précisément l'affirmation de Jésus se présentant comme lumière du monde qui est mise en question par les contradicteurs. Nul ne corrobore le témoignage que Jésus se donne à lui-même par ces paroles; son témoignage personnel est, aux termes de la Loi, sans valeur. D'où l'apostrophe des Pharisiens : « Tu te rends témoignage à toi-même! » (v. 13) qui sera au centre du petit discours du Seigneur (vv. 15-18). Explicitement, le double témoignage requis par l'Écriture sera invoqué,

[2] Références multiples, depuis Jn III 11 jusqu'à XVIII 20. Cf. J. DUPONT, *Essais sur la christologie de saint Jean*, Bruges 1951 p. 20.

[3] L'emploi de πάλιν n'est pas discriminant. Si cette préposition sert souvent à marquer le début (Jn IV 54, VI 15, X 40) ou la fin (Jn I 35, IV 3, 46) d'une péricope, elle est utilisée aussi plus d'une fois pour reprendre le fil d'un discours ou d'une narration interrompu par quelque incise : cf. Jn IX 15, X 7, XX 21.

[4] On trouvera un échantillonnage de ces reconstructions dans G.H.C. MACGREGOR, *The Gospel of John* (The Moffatt New Testament Commentary), London 1928 pp. 192-193; R. BULTMANN voit évidemment une solution de continuité très nette entre VIII 12 et 13 et bouleverse donc le texte; la *Bible de Jérusalem* (D. MOLLAT) isole le v. 12 par un sous-titre.

chose étrange, par le Christ lui-même; une formule assez rare l'introduit, formule sur laquelle, pour éviter une méprise assez commune, on dira d'abord quelques mots.

1. Le lemme d'introduction: ἐν τῷ νόμῳ δὲ τῷ ὑμετέρῳ γέγραπται.

Cette formule diffère en deux points de celle qu'emploie Jean le plus couramment. Tout d'abord, l'habituel γεγραμμένον ἐστιν a cédé la place au parfait simple γέγραπται. Ce cas est unique dans l'évangile qui nous offre six fois le parfait périphrastique dans les lemmes d'introduction aux paroles de l'Ancien Testament [5]. Mais cela semble absolument fortuit et ce serait sans doute pécher par excès d'ingéniosité que d'en vouloir tirer quoi que ce soit de précis [6].

Plus intéressante est la seconde particularité : l'adjonction du possessif « votre ». Pour étrange qu'elle soit, elle n'est cependant pas unique. On trouve plus loin dans l'évangile un autre exemple, très semblable au nôtre, à plus d'un point de vue. En x 34 en effet, Jean fait s'exprimer Jésus de la même manière; or, les points de contact entre les deux péricopes sont nombreux : si VIII 17 est vraisemblablement à situer dans le cadre de la fête des Tabernacles, x 34 se place dans celui de la fête de la Dédicace; des deux côtés, on assiste à une discussion entre les Pharisiens (VIII 13) ou les Juifs (x 31, 33) et Jésus; de part et d'autre enfin, les interlocuteurs se refusent à accepter les paroles que Jésus finit de prononcer sur lui-même. A quoi on ajoutera encore que l'invocation de l'Écriture, en x 34, est destinée à justifier les prétentions divines du Christ : on se doute qu'il en ira de même ici. La loi, « votre Loi », servira d'argument en faveur de la divinité de Jésus [7]. Dans les discours après la Cène, Jésus tirera la conclusion générale de son ministère : les Juifs ne m'ont pas reçu et, ce faisant, ils ont accompli leur Loi, ἐν τῷ νόμῳ αὐτῶν (XV 25) [8].

[5] Jn II 17, VI 31, 45, X 34, XII 14, 16. Dans le cas présent, le texte de ℵ, que ne soutient aucun autre témoin, est une harmonisation manifeste.

[6] E. A. Abbott, *Diatessaron, Johannine Grammar*, London 1906 n° 2588*a*, écrit : « Apparently, γέγραπται ὅτι is here used to introduce the substance of a quotation not given exactly. » Mais l'analyse des citations introduites par le parfait périphrastique démontre l'inexactitude de cette opinion.

[7] Le mot est pris ici au sens général de « l'Écriture », la citation provenant en réalité du Psautier. Le texte, à vrai dire, est mal assuré : ὑμῶν fait défaut dans un certain nombre de témoins importants comme P 45, syr. sin. et D, ce dernier parfois suspect d'harmonisation ou de facilité; par contre, le mot figure dans P 66 (Bodmer II).

[8] Cette fois encore au sens large : la parole est d'un Psaume. Notons que ces formules : νόμος ὑμέτερος ou ὑμῶν sont absentes des Synoptiques, comme d'ailleurs de tout le Nouveau Testament, sous réserve des exceptions signalées dans le texte et dans la note ci-après.

On a souvent commis un contresens dans l'interprétation de cette façon de dire. Elle signifierait, pense-t-on, une attitude de supériorité, de réserve, voire même avec une nuance d'hostilité, de la part du Christ vis-à-vis de la Loi : il lui serait étranger, indifférent, il ne saurait lui être soumis. On irait jusqu'à comparer la formule à celle qu'emploie Pilate, le juriste romain qui, à ce titre, renvoie Jésus aux lois de sa nation (Jn XVIII 31) [9]. Pareille interprétation est d'autant moins vraisemblable que, dans deux cas au moins, νόμος n'a pas un sens restreint, légal, mais désigne manifestement l'ensemble de l'Écriture. Celle-ci est la révélation préfigurative du Christ qui a été adressée par Dieu à son peuple; elle est, en ce sens, l'Écriture des Juifs, leur Écriture, d'autant qu'ils font publiquement profession de la recevoir. Parallèlement, c'est aux Juifs que se révèle le Christ, en continuité avec la révélation écrite dont ils se réclament; en refusant de l'écouter, ils refusent par le fait même d'écouter leur Loi, les deux révélations étant inséparables l'une de l'autre. Le ὑμέτερος souligne d'une part que l'argument sera irréfutable, étant admis *a priori* par les contradicteurs; d'autre part, il met les Juifs en contradiction avec eux-mêmes, car il n'est pas possible d'accueillir la Loi, de la reconnaître pour sienne (pas plus que d'être vraiment des fils d'Abraham) et de refuser le Christ [10]. Par ailleurs, il est encore possible qu'un certain jeu littéraire ait amené ici cette expression, qui répondrait à ὁ νόμος ἡμῶν de VII 51. On saurait alors que, en dépit de sa force, l'argument qu'avancera le Christ sera de toutes façons refusé : il n'aura pas plus d'audience que Nicodème qui rappelait aux Pharisiens un texte de la Loi favorable à l'envoyé de Dieu.

2. Le précepte légal.

Il est superflu de s'étendre sur l'origine du précepte ici invoqué. Jean ne cite, à proprement parler, aucun texte de l'Ancien Testament, mais se réfère très largement à Dt XIX 15 : « Un seul témoin ne s'opposera pas à un homme pour le convaincre de tout crime ou faute, quelque péché que ce soit. C'est sur la parole de deux témoins ou sur la parole de trois témoins que la chose sera établie. » Tel qu'il est exprimé en hébreu ou traduit en grec, ce principe ne semble

[9] Cf. encore, dans le même sens, Ac XVIII 15 et XXIII 29.

[10] « Von hier aus wird auch das betonte ὁ νόμος ὁ ὑμέτερος... zu verstehen sein im Sinn von : gerade das Gesetz, auf das ihr euch mir gegenüber beruft, gerade dessen Aussage trifft auf mich zu; hört ihr also mich nicht, so hört ihr auch die Schrift nicht », W. GUTBROD, art. νόμος, in *TWNT* t. IV p. 1077 (6-9). C'est ce que, d'une façon moins précise, Mt XXII 31 donnait déjà à comprendre : οὐκ ἀνέγνωτε τὸ ῥηθὲν ὑμῖν ὑπὸ τοῦ θεοῦ λέγοντος... (cf. *ibid.* note 287).

s'entendre que pour les témoignages d'accusation : κατὰ πᾶσαν ἀδικίαν... καὶ ἁμάρτημα καὶ... ἁμαρτίαν; et c'est bien dans les limites de cette perspective qu'ont commenté les rabbins [11]. Les autres textes parallèles de la Loi, Dt XVII 6 et Nb XXXV 30, l'appliquent au cas particulier du verdict de mort. Cependant, rien n'obligeait à en réduire la portée aux sentences accusatoires; à la rigueur, la fin du verset de Dt XIX 15 pouvait s'entendre absolument.

Tel pourtant n'est pas l'usage dans le Nouveau Testament; un simple coup d'œil sur l'utilisation que l'on y fait de cette loi montre que Jean innove en l'introduisant dans les discours présents. Lorsqu'on trouve ce texte en Mt XVIII 16, on est exactement dans le contexte vétero-testamentaire : il s'agit du bref enseignement sur la correction fraternelle. Les Corinthiens sont avertis fermement par Paul de ce que leur affaire — leur péché — viendra en jugement, lors de sa prochaine visite, devant deux témoins (2 Co XIII 1). Mt XXVI 60 ne prend pas la peine de renvoyer explicitement au Deutéronome, mais l'allusion y est claire et, cette fois encore, devant le tribunal du Sanhédrin à propos de la condamnation de Jésus pour laquelle on cherche deux témoins. Même règle encore à propos des accusations à recevoir ou à rejeter lorsqu'il s'agit des presbytres, en 1 Tm V 19. Enfin, He X 28 échappe d'autant moins à la règle qu'il renvoie aux dispositions concernant les témoignages préalables à une sentence capitale (cf. Dt XVII 6 et Nb XXXV 30).

L'utilisation johannique de cet extrait de la Loi est donc exceptionnelle par rapport au Nouveau Testament [12] puisqu'il fait intervenir ce texte, non plus dans un décor de tribunal, mais dans une discussion de caractère privé dans laquelle, qui plus est, il n'est pas question d'accusation portée ou de sentence judiciaire à prononcer. Si donc dans ce cas plus bénin, le précepte légal se trouve néanmoins satisfait, on se trouvera en présence d'un argument *a fortiori*.

La parole de Jésus se présentant comme la lumière du monde est donc l'étincelle qui a allumé la discussion. Celle-ci se porte aussitôt, tout naturellement, sur l'invalidité d'un tel témoignage, porté sur soi-même; du témoignage au jugement (κρίσις) qui est une sorte de témoignage également, il n'y a qu'un pas et c'est finalement dans le contexte de ces trois thèmes que s'inscrit notre citation. Déjà un débat

[11] Cf. STRACK-BILLERBECK, *Kommentar...*, t. I pp. 790-791; à quoi on pourra ajouter *Rôš ha-Šana*, 3, 1.

[12] On a cru trouver un autre exemple d'exégèse non rigoureusement juridique (au sens de condamnation) dans Rm II 15, où la conscience (συνείδησις) jouerait le rôle de témoin. Cf. O. MICHEL, *Der Brief an die Römer* [10] (Meyers Kommentar), Gütersloh 1955 p. 69. Mais n'est-ce pas un peu forcé?

sur μαρτυρία et κρίσις avait fait l'objet d'une longue mise au point en Jn v 31-47. Le Christ y avait apporté tout un éventail de témoignages : Jean-Baptiste, les œuvres (ἔργα), Moïse témoignant par l'Écriture, le Père enfin. Par contre, il s'était défendu de se porter témoignage à lui-même. Or voici que, sur ce point, la situation se renverse. Entre ce chapitre et notre péricope, il y a donc une contradiction au moins matérielle :

v 31 : ἐὰν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ,
ἡ μαρτυρία μου οὐκ ἔστιν ἀληθής
viii 14 : κἂν ἐγὼ μαρτυρῶ περὶ ἐμαυτοῦ,
ἀληθής ἐστιν ἡ μαρτυρία μου

tandis que le témoignage du Père est invoqué de part et d'autre de la même manière :

v 37 : καὶ ὁ πέμψας με πατήρ,
ἐκεῖνος μεμαρτύρηκεν περὶ ἐμοῦ.
viii 18 : καὶ μαρτυρεῖ περὶ ἐμοῦ
ὁ πέμψας με πατήρ.

Sur cette contradiction, au moins apparente, quelques remarques peuvent être fournies immédiatement. Tout d'abord, en viii 14, le κἄν peut parfaitement se traduire « et même si je me rends témoignage [13] » ; en outre, le contexte du chapitre v permet de sous-entendre : « Si je me rends témoignage à moi-même, indépendamment du Père... [14]. » Cela pourrait peut-être suffire à réduire cette opposition à un aspect purement matériel, verbal. Mais on verra mieux tout à l'heure qu'il faut aller plus loin et qu'il est parfaitement possible de l'expliquer plus profondément.

A ce verset ne se limitent pas, tant s'en faut, les contradictions entre Jn v et viii. Plus étrange encore est la disparition d'un recours au témoignage porté par les œuvres et par l'Écriture. Jean-Baptiste lui-même a disparu du tableau. Le refus de le faire entrer en scène ici s'explique d'autant moins qu'en alléguant le texte législatif de Dt xix 15, l'évangéliste lui a fait subir une petite modification, anodine en apparence, mais bien malaisée à justifier : pourquoi avoir substitué aux mots δύο μαρτύρων, correctement traduits de l'hébreu שני עדים, l'expression beaucoup plus vague : δύο ἀνθρώπων? Le terme technique de « témoin » devait naturellement tomber sous la plume lors-

[13] R. Bultmann, *Das Evangelium des Johannes* [11] (Meyers Kommentar), Gütersloh 1955 p. 210 note 4, paraphrase ainsi : « Auch wenn ich unter anderem Gesichtspunkt (nämlich bei anderem Verständnis von Selbstzeugnis) selbst für mich zeuge ».

[14] Cf. C. K. Barrett, *The Gospel according to St. John*, London 1956 p. 220.

qu'on se référait à ce précepte. Mais, la substitution une fois opérée, il n'en devenait que plus facile d'en appeler ici au Précurseur. N'était-il pas un témoin moins discutable que des œuvres ou l'Écriture; et par surcroît, n'avait-il pas été commis au témoignage officiel de la Lumière (Jn I 7)?

La raison de ce refus pourtant est claire; elle est exprimée, au mieux, dans le v. 14. En effet, ce qui fonde la valeur et le poids d'un témoignage, c'est la connaissance qu'a le témoin du débat qu'il est appelé à trancher. Dans le cas présent, témoigner vraiment au sujet du Christ supposerait qu'on a percé le mystère de son origine et de son être; il faudrait savoir, selon les termes mêmes de Jean, « d'où il est venu et où il va », sémitisme qui équivaut à « d'où il est, qui il est » : c'est la question centrale de l'évangile [15]. Or à cette question du mystère divin personnel de Jésus, Jean-Baptiste lui-même n'eût pu fournir une réponse véritablement qualifiée. Au plus loin qu'il puisse s'avancer sur cette voie, il ne peut que déclarer : « Il était avant moi, et moi, je ne le connaissais pas » (Jn I 30). Sur ce plan, il n'y a décidément que le Père ou le Christ lui-même susceptibles de présenter un témoignage valable, digne de foi [16].

Il est vraisemblable qu'ainsi s'explique aussi la correction apportée par l'évangéliste au texte de la Loi. Qu'il existe deux témoins pour se porter garants du Christ, c'est ce que la suite de la péricope démontrera; mais que ces témoins soient des hommes, ce n'est pas possible. En substituant un terme à l'autre, Jean entend démontrer, selon sa coutume, que si la Loi s'accomplira, jusque sur ce détail, elle s'accomplira cependant sur un plan supérieur. C'est à cet approfondissement qu'il faut se consacrer maintenant.

3. Approfondissement de la doctrine johannique.

On a dit quel était le point de départ de la discussion entre Jésus et les Pharisiens. On a expliqué pourquoi, à l'encontre de ce que nous lisons au chapitre v, le témoignage de Jean-Baptiste n'était pas invo-

[15] Cf. Jn VII 27-28, IX 29-30, XIX 9.

[16] *Mutatis mutandis*, le même précepte légal doit être sous-entendu dans la péricope des trois témoins, en 1 Jn V 7, que nous n'avons pas à étudier ici. Les témoins invoqués dans l'épître sont l'Esprit, l'eau et le sang, c'est-à-dire l'Esprit et le Fils : le sang appartient au Fils (Jn XIX 34) et l'eau appartient en commun au Fils *(ibid.)* et à l'Esprit (Jn VII 38-39). Mais Jean, dans sa lettre, décrit la vie chrétienne dans le temps de l'Église, tandis que l'évangile déploie dans une certaine chronologie l'enseignement progressif du Christ; or, à ce moment, « il n'y a pas encore d'Esprit » (Jn VII 39). On ne devra donc pas s'étonner de devoir attendre l'épître avant de trouver, en clair, le témoignage de l'Esprit qui avait été promis à cette fin (Jn XV 26). On verra encore mieux plus loin la cohérence de la pensée johannique à ce sujet.

qué ici. On a rappelé les arguments généralement apportés pour réduire la contradiction existant entre la doctrine de Jn v 31 et VIII 14. Les commentateurs s'arrêtent le plus souvent à ce point, négligeant ce qui mérite le plus d'attention. Bien rares en effet sont ceux qui s'appliquent à dissiper le malaise qui ne manque pas de subsister dans cette péricope.

La difficulté pourtant se présente spontanément. Le Christ avance, sans y être obligé, un texte juridique aux termes duquel nul ne peut être témoin dans sa propre cause : il faut en produire deux autres qui puissent, objectivement, se prononcer dans le débat. Or, dans sa réponse, le Christ n'avance finalement qu'un seul témoin, le Père, lui-même ne pouvant entrer en ligne de compte. La réponse paraît donc bien faible et peu appropriée.

Les plus subtils ont essayé de s'en tirer en recourant aux exceptions prévues par les Rabbins. Ceux-ci, en effet, avaient opposé quelques cas particuliers au texte de base : « Tout passage où intervient le mot « témoin » est à comprendre d'après la règle générale des deux témoins, à moins que l'Écriture ne parle explicitement que d'un seul témoin [17]. » Or précisément, parmi ces rares exceptions, il s'en trouve au moins deux qu'on pourrait rapprocher de notre sujet. On croira en effet, sur le témoignage de leur seule parole, les personnes qui peuvent se porter garantes de l'origine de quelqu'un : l'accoucheuse pourra, même si elle est seule, être crue lorsqu'elle affirmera que, de deux jumeaux, celui-ci est l'aîné et celui-là le puîné; et de même, on croira le père ou la mère qui, ayant perdu leur enfant au cours d'une caravane, affirmera à ceux qui l'ont retrouvé que tel est bien en effet leur enfant. Il va de soi que, en mentionnant ces deux exemples, je fais grâce de toutes les circonstances prévues par le texte de ce midrash [18]. En raisonnant *a pari*, on pourrait en conclure ceci : s'il est courant de n'accepter le témoignage que d'une seule personne lorsqu'il s'agit de connaître l'origine d'un enfant, dans cette péricope johannique, le témoignage du Père doit suffire également pour prouver l'origine divine du Christ. Mais, on le comprend bien, un tel argument est sans poids. D'abord parce qu'il n'est guère d'usage d'invoquer un texte juridique lorsqu'on se prépare à en utiliser les exceptions. Jean, à tout le moins, aurait bien fait de prévenir qu'il entendait

[17] *Sifré sur Nb*, XXXV 30 § 161 (62 *b*), cité dans STRACK-BILLERBECK, t. I p. 790.

[18] *Gen. Rabba* sur XXXVIII 27 (85, 13). La référence est fournie par H. VAN VLIET, *No single Testimony*, Utrecht 1958 p. 88 (et note 868). On trouvera dans ce petit volume tout ce que l'on désire savoir sur les commentaires rabbiniques de ce précepte législatif, à l'exclusion des commentaires néo-testamentaires.

bénéficier d'une pareille jurisprudence. En outre, le texte est on ne peut plus clair : il y en a bien deux qui témoignent : le Christ et le Père. On se doit de chercher ailleurs l'explication.

Avec une égale habileté, on a soupçonné souvent le contexte d'utiliser l'ironie. Pour beaucoup, le rappel de Dt XIX 15, précédé qu'il est de νόμος ὑμέτερος, n'est qu'une raillerie de la part de Jésus qui n'a nullement l'intention de se justifier vis-à-vis d'une Loi qui n'est pas la sienne [19]. Mais, outre qu'il est impossible de démontrer l'existence de ce procédé stylistique, il paraît bien peu conforme à l'usage johannique de l'Ancien Testament.

Le P. Lagrange a bien vu la difficulté, mais il estime vain d'en vouloir chercher la solution : « Un chicaneur pourrait objecter que l'intéressé ne peut être témoin en sa propre cause. Aussi, l'argument ne vise-t-il pas une preuve juridique rigoureuse selon le cours normal [20]. » Qu'on me permette de préférer la chicane. Car cette explication n'est pas plus vraisemblable que les autres qui viennent d'être mentionnées. Il est par trop invraisemblable, une fois encore, que le Christ, ou davantage encore l'évangéliste, cite un précepte légal avec l'intention arrêtée de n'y point répondre. Sans nul doute y a-t-il des transpositions à opérer : la Loi, se plaçant à un point de vue humain et matériel, réclame des témoins audibles dans un tribunal; Jean par contre fait, à sa manière, une transposition sur un plan beaucoup plus spirituel. Le cas à trancher dépasse l'entendement d'une magistrature humaine; les témoins, par conséquent, relèveront d'un ordre différent, tout spirituel. Mais, pour que la démonstration garde quelque valeur, il faut pour le moins que, sur ce plan nouveau et supérieur, la Loi se trouve réalisée, accomplie; en d'autres termes, il faut, au Ciel, deux témoins, indépendamment de Jésus. Pour reprendre donc les termes du P. Lagrange, mais en les corrigeant selon l'optique johannique, on dira qu'il faut bien une preuve juridique rigoureuse, mais transposée en dehors du cours normal. Dans le cadre général du IVe évangile, ces deux propositions ne constituent pas une *contradictio in terminis*.

Dans la recherche d'une solution johannique, trois considérations pourront nous être utiles.

La première naît de VIII 14, sur lequel on a déjà attiré l'attention

[19] Pour A. WIKENHAUSER, *Das Evangelium nach Johannes* (Regensburger Neues Testament), Regensburg 1948, la réponse du Christ « n'est évidemment pas sérieuse », c'est une moquerie (« Verspottung »), p. 138; même interprétation chez R. BULTMANN, *op. cit.* p. 212, qui parle également de raillerie (« Hohne ») et de « persiflage ».

[20] M.-J. LAGRANGE, *L'Évangile selon saint Jean* (Études bibliques), Paris 1925 p. 234.

plus haut. Ce qui permet à Jésus de porter un témoignage à son propre sujet, et même un témoignage authentique (ἀληθής), c'est la connaissance qu'il a de son propre mystère divin. Lui seul sait d'où il est venu et où il va. A proprement parler, c'est sa qualité de Fils de Dieu qui l'habilite à témoigner en sa faveur, c'est-à-dire de porter un jugement vrai sur le Messie qu'il est. C'était, comme on l'a dit, le motif pour lequel les autres témoins normalement appelés par l'évangéliste se trouvaient brusquement récusés ici.

Ceci nous amène à parler de l'incise VIII 15-16 qui a trait au jugement, à la κρίσις. Les deux notions de μαρτυρία et de κρίσις sont intimement liées dans la séquence de Jn VIII, tout comme dans Jn V, et ce à tel point qu'elles apparaissent parfois comme presque synonymes : entre « porter un témoignage » et « porter un jugement », la nuance peut être faible. Or ici, en VIII 15, on nous explique pourquoi et en quoi est branlant, caduque et inacceptable le jugement que portent les Juifs non seulement sur quiconque (perspective qui n'est guère envisagée dans ce contexte dont la personne de Jésus est le centre), mais principalement sur le Messie. La base même de ce jugement est inexacte et faussée : ὑμεῖς κατὰ τὴν σάρκα κρίνετε. On traduit généralement cette appréciation par quelque périphrase du genre : « vous jugez superficiellement, selon les apparences », exactement comme on le fait, avec raison, pour l'expression qu'on croit identique de VII 24 : μὴ κρίνετε κατ' ὄψιν. L'utilisation judicieuse d'une bonne concordance laisse entrevoir tout autre chose. Il est aisé en effet de constater que, dans le Nouveau Testament, l'expression reçue est toujours κατὰ σάρκα, sans article [21]. Avec ou sans article, elle est inconnue de la LXX. Quant aux documents extrabibliques, les dictionnaires spécialisés n'y ont jamais découvert aucun exemple de κατὰ τὴν σάρκα [22]. L'insistance suggérée par l'article nous autorise donc à voir davantage. L'évangéliste ne songerait-il pas ici à cette σάρξ que le Logos a assumée? Voilà qui ne cadrerait pas mal avec le contexte : le jugement des Juifs sur le Messie ne peut être conforme à la vérité (ἀληθινή, et non plus seulement δικαία comme en VII 24) puisqu'il porte uniquement sur la chair et non sur le Logos fait chair [23]. Le

[21] Une seule exception possible : 2 Co XI 8, d'après les meilleurs témoins.

[22] Dans un sens voisin, on trouve κατὰ λόγον, sans article, dans deux exemples proposés par MOULTON-MILLIGAN, *The Vocabulary of the greek Testament*, s/v° κατά, p. 323 (II 2). Les parallèles non bibliques de *Diogn.* V 8 et de *I Clem.* XXXII 2 (fournis par BULTMANN, *op. cit.* p. 211 note 3) n'ont pas l'article.

[23] Parmi les rares commentateurs à avoir soupçonné cette idée, il faut citer LAGRANGE qui, tout en faisant de κατὰ τὴν σάρκα l'équivalent de κατ' ὄψιν, ajoute : « ... mais... ce doit être aussi une allusion à la chair qu'a prise le Logos » (*op. cit.* p. 233). Même interprétation chez A. LOISY, *Le quatrième Évangile* [1], Paris 1903 p. 554, qui paraphrase : « selon sa condition

Christ est vraiment Fils de Dieu et vraiment homme (σάρξ); comme Fils de Dieu, et parce qu'il se sait tel (VIII 14), il peut rendre témoignage; par contre, ne considérant que la chair (et, en ce sens, la chair ne sert de rien, Jn VI 63), les Juifs jugent d'un jugement étranger à la réalité et à la vérité.

La troisième considération partira de VIII 18, à propos duquel les auteurs ne sont pas moins partagés. L'affirmation ἐγώ εἰμι ὁ μαρτυρῶν περὶ ἐμαυτοῦ est-elle à compter dans les déclarations solennelles « ἐγώ εἰμι » ou non? D'aucuns le nient farouchement [24], d'autres hésitent [25] ou admettent sans contestations [26], sans que le plus souvent leur choix soit motivé.

Je n'hésiterai pas pour ma part à faire entrer VIII 18 dans la liste. Ici encore, la redondance que donne la présence de l'article dans ὁ μαρτυρῶν y invite. La construction périphrastique n'a pas pu être préférée sans raison au si simple ἐγὼ μαρτυρῶ que l'on serait en droit d'attendre. Par ailleurs on sera attentif au vocabulaire de cette brève section, comparé à celui qui entoure généralement les déclarations solennelles « ἐγώ εἰμι ». Le verset précédent a fait conclure que le témoignage du Christ est ἀληθής, parallèlement au jugement qui est ἀληθινή (v. 16). Or cette précision accompagne deux fois au moins ce genre de révélations. Le Christ se dit le pain, mais ce pain est ἀληθινός (VI 32, 35); il est la vigne, non n'importe laquelle, mais la vigne ἀληθινή (XV 1). Il est encore la lumière (VIII 12), mais nous sommes avertis depuis longtemps que celle-ci est également ἀληθινόν (I 9). Finalement, le Christ n'est-il pas la Vérité elle-même (XIV 6)? Si l'on considère alors l'ensemble des écrits johanniques, on pourra allonger encore cette liste et constater que presque toutes les qualifications figurant dans les déclarations « ἐγώ εἰμι » sont pareillement véridiques : les voies aussi sont véridiques de celui qui se dit la Voie (Jn XIV 6; Ap XV 3), de même que, conformément à notre contexte présent,

terrestre ». Seul BARRETT est catégorique : « The Jews judge him (Jesus) on the basis of what they see — his flesh, not allowing, or conceiving, that he is the Word become flesh » (*op. cit.* p. 279).

[24] Ainsi BARRETT, *op. cit.* p. 242 : « (VIII 18) evidently differ(s) in form... and (is) not considered here »; et BULTMANN, non moins catégoriquement : « VIII 18 gehört naturlich nicht zu den Grossen ἐγώ εἰμι - Aussagen » (*op. cit.* p. 212 note 6). Le tout sans explication puisque la chose va de soi.

[25] A la liste de sept sections ἐγώ εἰμι, J. H. BERNARD, *A critical and exegetical Commentary on the Gospel according to St. John (ICC)*, Edinburgh 1928, ajoute VIII 18 comme entre parenthèses (p. CXVIII), tandis que dans le commentaire courant, il écrit : « The present passage (VIII 18) provides an instructive example of this usage » (p. 296), c'est-à-dire de cette formule comme affirmation solennelle.

[26] P. PARKER, *Two editions of John*, dans *JBL* LXXV 1956 p. 307. Les autres commentateurs ne soulèvent pas la question, sauf peut-être dans des recoins de leurs volumes où je n'ai pas fouillé.

il est le μάρτυς ὁ ἀληθινός (Ap III 14). Le fait que, exceptionnellement, l'attribut ne soit pas ici un substantif mais un participe, ne pourra étonner personne : on sait que le mot μάρτυς ne figure pas dans le IVe évangile.

Si l'on accepte de considérer VIII 18 comme une de ces grandes affirmations, il faut alors y voir une authentique révélation du Fils de Dieu [27]. Et ceci pourra suffire à résoudre la difficulté soulevée tout à l'heure. En effet, on se trouve maintenant en droit d'y voir le Christ se présentant ici comme Fils de Dieu et se rendant témoignage à ce titre. Par conséquent, les deux témoins qui rendent témoignage au Messie sont très exactement le Père et le Fils, seuls témoins qualifiés dans ce débat outrepassant les juridictions humaines. Le Père et le Fils sont d'ailleurs les deux témoins perpétuellement à l'œuvre dans le ministère de révélation, tout comme dans l'épître de Jean, les deux témoins seront le Fils et l'Esprit, sans cesse présents dans le ministère de l'Église [28]. Peut-être est-ce là ce qu'avait deviné Loisy quand il écrivait : « L'argumentation est conçue du point de vue juridique... Jésus compare à un double témoignage humain le témoignage, non d'un homme et de Dieu, mais du Verbe fait chair et du Père qui l'envoie, c'est-à-dire un double témoignage divin [29]. »

Il n'en devient que plus aisé d'aplanir l'antinomie relevée plus haut entre la doctrine des chapitres V et VIII. Si d'un côté le Christ refuse de se rendre témoignage à lui-même tandis que de l'autre il récuse implicitement des témoignages extérieurs au sien propre et à celui du Père, c'est que ce témoignage ne vise pas formellement la même réalité. Tant qu'il s'agissait de se porter garant du messianisme de Jésus, de témoigner de sa « fonction » en ce monde, il était loisible de recourir au Baptiste, à Moïse, aux œuvres : « les œuvres que j'accomplis témoignent à mon sujet que le Père m'a envoyé » : pour affirmer tout ce qui concerne la réalité de la mission de Jésus, ces témoins ont leur valeur authentique. Mais ici, il n'en va pas de même. Il ne s'agit plus de la mission de Jésus; dans la progression de l'évangile, nous venons d'aboutir, avec la fête des Tentes, à la révélation de la personne même du Christ, à la nature de la Lumière qu'il se dit être. C'est vrai-

[27] Ce n'est pas le lieu d'étudier ici pour elle-même cette formule. On se reportera aux études déjà faites sur ce sujet. En gros, disons qu'elle constitue un élément caractéristique des discours de révélation du Fils de Dieu, ainsi que le laissait déjà soupçonner l'emploi du verbe λαλέω. Cf. spécialement E. Stauffer, art. ἐγώ, dans *TWNT* t. II pp. 347-348 et 350-352. Sur les origines et les parallèles (surtout extra-bibliques) de l'expression, cf. C. H. Dodd, *The Interpretation of the Fourth Gospel*, Cambridge 1954 pp. 94-96.

[28] Cf. *supra*, note 16.

[29] A. Loisy, *op. cit.* p. 555.

ment de son origine divine, de son mystère divin qu'il faut obtenir un témoignage. Celui-ci ne peut venir que de Dieu. Nous sommes en présence d'une réalité d'un autre ordre. De même que « Dieu, personne ne l'a jamais vu, mais le Fils unique, qui vit dans le sein du Père, celui-là l'a révélé » (I 18), ainsi aussi pourrait-on dire : « Le Fils, nul ne l'a jamais vu, mais le Père l'a révélé ». En sa réalité mystérieuse et profonde, la Lumière échappe au témoignage des hommes.

Sans doute pourra-t-on toujours opposer la mission du Baptiste, telle que la lui assigne le Prologue. « Il vint pour le témoignage, afin de témoigner au sujet de la Lumière, afin que tous croient par lui » (I 7). Mais cette mission est, au fond, bien modeste. Il doit simplement donner le branle dans un monde qui ne connaît pas le Christ (I 10), parmi un peuple qui ne le connaît pas davantage (I 26). Jean-Baptiste lui-même ne le connaissait pas, et il l'affirme par deux fois (I 31, 33) : c'est pourquoi, en face de la Lumière, il n'est qu'une petite lampe (v 35). Cette lampe était utile, nécessaire même, mais paradoxalement pour indiquer que la Lumière était là, non pour se prononcer sur sa nature ou sa personne. La mission du Baptiste est essentiellement provisoire; elle n'a pour objet que d'annoncer la venue du Christ dans le monde. Le Baptiste en somme est Prophète du Messie, non témoin de sa divinité. Il est symptomatique que sa prédication et son témoignage se coulent dans un vocabulaire plus messianique qu'il n'apparaît à première vue. Même là où il semble se référer au mystère du Fils de Dieu, en I 30, il n'y a pas d'exception à cette règle. Le texte en effet dit, curieusement : ὀπίσω μου ἔρχεται ἀνὴρ ὃς ἔμπροσθέν μου γέγονεν, ὅτι πρῶτός μου ἦν. On attendrait plutôt ἄνθρωπος que ἀνήρ. Précisément, ce dernier mot a, dans la langue johannique, le sens presque constant et fort de « mari, époux »; et le Baptiste n'est-il pas l'ami de l'Époux, son témoin (III 29) [30]?

***

En Jn VIII 12-20, il était non seulement légitime, mais indispensable de maintenir le Baptiste à l'écart de la discussion. Une fois de plus, on est stupéfait de découvrir dans cet évangile une logique aussi admirable et une cohésion interne si profonde; ce n'est que par la recherche de cette construction d'ensemble que l'on peut rendre compte de ces répétitions ou même de ces contradictions apparentes.

La Sarte-Huy (Belgique) fr. Jean-Pierre Charlier, O. P.
Jérusalem

[30] Cf. Jn I 13; plus cinq emplois dans le chapitre IV, pour désigner le mari de la Samaritaine. Seul VI 10 s'écarte un peu de l'usage constant : il s'agit de 5 000 hommes (donc, sans compter les femmes et les enfants). En Ap XXI 2, c'est le sens nuptial, dans son application au Christ.

LES TESTAMENTS DES XII PATRIARCHES ET LE PROBLÈME DE LEUR ORIGINE.

Sur le point de mourir, les douze fils de Jacob font la revue de leurs actions pas toujours exemplaires, et en tirent des leçons pour leurs descendants; après quoi, ils se livrent à des prophéties sur l'avenir des différentes tribus, et les derniers temps. Tel est en gros le contenu de ces *Testaments*, composés dans l'inspiration des bénédictions de Jacob (Gn XLIX) et de Moïse (Dt XXXIII), et qui depuis quelque temps se retrouvent inscrits à l'ordre du jour de la critique [1]. Ils nous sont parvenus en grec [2], en arménien [3], en slavon [4]. Représenté par dix manuscrits, dont les plus vénérables remontent au x^e^ siècle, le texte grec se répartirait suivant de Jonge en trois recensions : α, γ, δ; la dernière serait la meilleure, et le MS *b* l'emporterait sur ses deux autres témoins : *d* et *g* [5]. En ce qui concerne les versions arménienne (Aα et Aβ) et slavone (S_1 et S_2), elles seraient, nous dit-on, de peu d'importance pour la reconstitution de l'original [6].

***

Dans le texte grec, spécialement selon le MS *b*, les *Testaments* comprennent nombre de passages qui semblent provenir d'une main chrétienne. D'où la thèse soutenue par J. E. Grabe [7], selon laquelle, écrits par un Juif, ils auraient été interpolés par un chrétien : *A Judaeo*

[1] C'est-à-dire depuis la publication de la thèse doctorale présentée par M. de Jonge à la Faculté de Théologie de l'Université de Leiden, en 1949. Cf. M. DE JONGE, *The Testaments of the Twelve Patriarchs. A study of their Text, Composition and Origin*, Assen 1953 (= DE JONGE). L'auteur a précisé quelques points de sa pensée dans *The Testaments of the Twelve Patriarchs and the New Testament*, dans *Studia Evangelica. Papers presented in the « International Congress on the Four Gospels in 1957 » held at Christ Church, Oxford 1957* (Texte und Untersuchungen LXIII), Berlin 1959 pp. 546-556 (= DE JONGE a).

[2] R. H. CHARLES, *The Greek Versions of the Testaments of the Twelve Patriarchs, edited from nine Mss together with the variants of the Armenian and Slavonic Versions and some Hebrew fragments*, Oxford 1908.

[3] Sargis JOVSĒPHEANÇ, *Thangaran hin ew nor naxneaç* I, Venise 1896. Établie sur la base d'un manuscrit défectueux, cette édition devrait être corrigée en plusieurs endroits. Cf. DE JONGE, pp. 23-26.

[4] Éditée pour la première fois par N. TICHONRAVOV, dans ses *Pamjatniki Otrsetchennoi Russkoi Literaturi*, en 2 vol. St. Petersbourg 1863.

[5] Cf. DE JONGE, pp. 18 s.

[6] *Ibid.* pp. 22 s., 31.

[7] *Spicilegium Patrum et haereticorum* I, Oxford 1698.

olim scripta, a Christiano autem postea interpolata. Abandonnée pendant près de deux siècles, cette théorie fut remise en honneur par F. Schnapp, en 1884 [8]; malgré la faveur dont elle jouit dans la suite [9], elle est combattue aujourd'hui de deux côtés à la fois.

Sur la base d'une critique textuelle approfondie, de Jonge a montré tout d'abord que les « interpolations » figurent au départ de la tradition manuscrite grecque [10]. Les passages où se reconnaît une touche chrétienne seraient trop étroitement liés au contexte [11] pour ne point donner à penser que les *Testaments* tels que nous les possédons ont été, non point interpolés, mais entièrement composés en grec, à la fin du IIe ou au commencement du IIIe siècle [12], par un chrétien, qui aurait utilisé à ses fins les *Testaments* primitifs de *Lévi* et de *Nephtali*, une source des *Jubilés* et divers morceaux de la *haggadah* [13], déjà traduits pour les Juifs de la *diaspora* [14]. J. T. Milik s'est rallié à cette opinion [15]; il a été suivi par J. Schmitt [16], par J. Carmignac [17], par le P. Daniélou [18]. De fait, les grottes de Qumrân n'ont livré aucun fragment de l'archétype; en revanche, on y a découvert quelques fragments du *T. Lévi* araméen [19] (correspondant à ceux de la guénisa du Caire [20]) et un débris du *T. Nephtali* hébreu [21], différent de celui

[8] *Die Testamente der Zwölf Patriarchen*, Halle 1884.

[9] Cf. E. Schürer, *Geschichte des jüdischen Volkes im Zeitalter Jesu Christi*, III⁴, Leipzig 1909 pp. 339-355; R. H. Charles, *op. cit.* et *The Apocrypha and Pseudepigrapha of the Old Testament*, II, Oxford 1913 p. 291; G. F. Moore, *Judaism in the First Centuries of the Christian Era. The Age of the Tannaim* I⁶, Cambridge 1950 pp. 190-193; M.-J. Lagrange, *Le Judaïsme avant Jésus-Christ* (Études bibliques), Paris 1931 pp. 339-355; P. Volz, *Die Eschatologie der jüdischen Gemeinde im neutestamentlichen Zeitalter*, Tubingue 1934 pp. 30-34. — Schürer (p. 343) cite en outre Conybeare, Harnack, Preuschen, Bousset, Beer.

[10] de Jonge, pp. 31-36.

[11] *Ibid.* p. 90; de Jonge a, pp. 548 s.

[12] *Ibid.* p. 125. Dans sa communication d'Oxford (de Jonge a, p. 556) il se prononce toutefois pour une date antérieure à 190.

[13] *Ibid.* pp. 38-60, 117; cf. de Jonge a, p. 548 s.

[14] *Ibid.* pp. 117 s.

[15] Dans *RB* LII 1955 pp. 297 s.; *Dix ans de recherches dans le désert de Juda*, Paris 1957 pp. 31 s.

[16] *Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'Église primitive à la lumière des textes de Qumrân*, dans *Les Manuscrits de la mer Morte.* Colloque de Strasbourg (25-27 mai 1955), Paris 1957 p. 99 n. 1.

[17] *Le Docteur de justice et Jésus-Christ*, Paris 1957 pp. 32-34.

[18] *Les manuscrits de la mer Morte et les origines du christianisme*, Paris 1957 pp. 77 s.; 110 s.; *Théologie du Judéo-Christianisme* (Bibliothèque de théologie), Paris 1958 p. 24.

[19] Cf. D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumran Cave I*, n. 21; J. T. Milik, *Le Testament de Lévi en araméen. Fragment de la grotte 4 de Qumrân*, dans *RB* LXII 1955 pp. 398-406; J. Starcky, dans *RB* LXIII 1956 p. 66.

[20] Actuellement divisés entre l'*University Library* de Cambridge et la *Bodleian Library* d'Oxford. Pour les premiers, cf. H. L. Pass et Arendzen, dans *JQR* XIII 1899-1900 pp. 651 661; pour les seconds, R. H. Charles, *The Greek Versions...*, pp. 245-256; en trad. angl. dans *The Apocrypha...*, II pp. 364-367.

[21] Cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes...*, p. 32.

qui avait été signalé par M. Gaster en 1894 [22]. « Étant donné l'extrême richesse de la trouvaille (de la mer Morte), ce fait, écrit Milik, exclut pratiquement l'origine préchrétienne et palestinienne de l'apocryphe. Et tout porte à croire que les *Test. XII Patr.* sont une composition judéo-chrétienne, utilisant largement les ouvrages juifs proprement dits [23]. »

Que, sous réserve de rares exceptions, les *Testaments* doivent être traités comme une œuvre d'une venue, A. Dupont-Sommer [24] et M. Philonenko [25] le soutiennent également. Ils se séparent cependant de de Jonge sur un point capital : là où de Jonge croit découvrir les traces d'une main chrétienne, nous aurions généralement affaire à des croyances et à des expressions qumrâniennes. Prouver que toutes les interpolations importantes ont trait au Maître de justice « auréolé des spéculations dont il fut l'objet au sein de la secte de l'Alliance », c'est à quoi, plus précisément, Philonenko vient de consacrer une longue étude.

Entre les *Testaments* et les manuscrits du désert de Juda, les affinités sont en effet frappantes; d'en avoir tenu trop peu compte, n'est certes pas le moindre grief que l'on ait fait à de Jonge [26]. Milik l'avait noté : « Le caractère essénien des *Testaments* est incontestable [27]. » De même M. Delcor : « Il faut certainement minimiser le nombre des interpolations chrétiennes invoquées par certains auteurs. Avant les découvertes de Qumrân, on avait trop facilement mis sur le compte des interpolations chrétiennes des passages de saveur plus ou moins chrétienne [28]. » Dupont-Sommer et Philonenko abondent naturellement en ce sens. Plus nuancé, A. S. van der Woude est tout aussi catégorique : « Der Versuch de Jonges die *Test. XII* als eine christliche Schrift zu verstehen, die mit Hilfe vieler jüdischen

[22] *The Hebrew Text of One of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, dans *Proceedings of the Society of Biblical Archaeology*, XVI 1894 pp. 33-49; 109-117.

[23] *RB* LXII 1955 pp. 405 s.; cf. DE JONGE a, p. 552.

[24] *Aperçus préliminaires sur les manuscrits de la mer Morte*, Paris 1950 p. 116; *Nouveaux aperçus...*, Paris 1953 pp. 63-84; *Les écrits esséniens découverts près de la mer Morte* (Bibliothèque historique), Paris 1959 pp. 313-318.

[25] *Les interpolations chrétiennes des Testaments des Douze Patriarches et les manuscrits de Qumrân*, dans *RHPR* XXXVIII 1958 pp. 309-343; XXXIX 1959 pp. 14-38.

[26] Il s'en est expliqué à Oxford, en faisant observer que, tout compte fait, les affinités des *Testaments* avec Qumrân ne prouvent pas leur origine essénienne; cf. DE JONGE a, pp. 551-553.

[27] *RB* LXII 1955 p. 298.

[28] *Dix ans de travaux sur les manuscrits de Qumrân*, dans *RT* LVIII 1958 p. 775 : « Je pense, par exemple, à *Test. de Lévi* VIII 4, où la mention du pain et du vin après la purification de Lévi, lors de sa consécration, n'est nullement une interpolation chrétienne, mais appartient bien au corps du texte. C'est simplement le reflet de la doctrine essénienne des repas sacrés au pain et au moût de raisin. »

Quellen aufgebaut wurde, muss als bedenklich gewertet werden. Der niederländische Verfasser hat vieles Material für christlich gehalten, das ebensowohl jüdisch sein kann. Gerade die Qumrânschriften lehren uns hier in vielen Fallen *umzudenken*[29]. »

Deux traits communs mériteraient de nous retenir. Le premier est le rôle hors de pair accordé à Lévi par rapport, soit à l'enseignement de la Loi (*Rub.* VI 8; *Lévi* XIII 2; cf. *1 QS* V, 8 s, 21 s, VI 6 s; VIII 15; *CDC* IV 2-8; V 21-VI 11), soit à la guerre contre Béliar (= Bélial) (*Lévi* III 3; *Dan* V 10 s; cf. *1 QM* VII 9 s; X 2-4; XV 4-XIX, 13). Le second est l'attente du Messie-Prêtre (*Lévi* VIII 1-19; XVIII 1-14) et du Messie-Roi (*Juda* XXIV 1-6), mentionnée dans la Règle de la Communauté (*1 QS* IX 11) et dans la *Règle annexe* (*1 QS*[a] II 1-22); nous y reviendrons. Les points de rencontre sont cependant plus nombreux[30]. En voici quelques-uns : 1° l'auteur des *Testaments* se réfère plusieurs fois, de façon il est vrai fantaisiste, au *livre d'Hénoch* (*Sim.* V 4; *Lévi* X 5; XVI 1; *Juda* XVIII 1; *Dan* V 6; *Neph.* IV 1), qui jouissait d'un grand prestige dans le Bas-Judaïsme; 2° il fait allusion à l'étoile et au sceptre issus de Jacob, d'après la prophétie de Balaam (*Juda* XXIV 1-5; cf. *Lévi* XVIII 3), plusieurs fois évoquée dans les textes esséniens (*CDC* VIII 18-21; *1 QM* XI 6; *1 QS*[b] V 27; *4 Q Flor.*); 3° il connaît les deux voies correspondant à deux inclinations et à deux sortes d'œuvres (*As.* I 3-9); 4° il croit savoir que les hommes sont tiraillés entre deux genres d'esprits, bons et mauvais, ces derniers soumis à Béliar, le pire ennemi (*Juda* XXV 3; *Iss.* VI 1; *Neph.* III 1; *As.* I 8). En *Juda* XX 1-5, le patriarche avertit ses enfants que deux esprits, l'esprit de vérité et l'esprit de mensonge, sont en éveil auprès de chacun, et qu'au milieu d'eux se tient l'esprit de discernement, auquel il appartient de se décider; or l'inclination de l'homme bon ne le livre pas à Béliar, car l'Ange de la paix guide son âme (*Benj.* VI 1) vers la vie éternelle (*As.* VI 6). Nous sommes proches du traité des deux esprits inséré dans la *Règle* (*1 QS* III 13-IV 26); 5° ceux qui suivent l'Ange de la paix marchent en simplicité, selon tout ce qu'ordonne la Loi (*Lévi* XIII 1; XIX 2; *Dan* V 1), laquelle est aussi immuable que le cours du soleil ou de la lune (*Neph.* III 2); d'où les imprécations de Lévi contre ses descendants qui, à la fin des âges, profaneront le sacerdoce, pollueront les sacrifices, éteindront la lumière de la Loi en Israël (*Lévi* X 2-5; XIV 1-XVI 2); ces accusations rappellent celles que nous trouvons formulées dans le *Document* IV 1-18; XI 18-22),

[29] *Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân*, Assen 1957 pp. 214 s.

[30] Cf. M.-A. CHEVALLIER, *L'Esprit et le Messie dans le Bas-Judaïsme et le Nouveau Testament* (Études d'histoire et de Philosophie religieuses 49), Paris 1958 pp. 116-119.

et dont la *Règle* semble avoir tiré les principaux motifs de fuir au désert (VIII 1-16).

Tout cependant dans les *Testaments* n'est pas de même inspiration. A moins de poser en fait que le Docteur de justice était considéré dans sa Communauté comme le Messie unique (Dieu fait homme, Sauveur des Nations), qu'il fut crucifié et apparut à ses disciples après sa mort en ressuscité [31], il reste assez de passages dont la dépendance (totale ou partielle) par rapport au Nouveau Testament ne saurait être niée. Bornons-nous à ceux-ci :

1° *Sim.* VI 5 : « Alors je ressusciterai joyeusement et je bénirai le Très-Haut pour ses œuvres merveilleuses, car Dieu a pris un corps et mangeant avec les hommes, il a sauvé les hommes », ὅτι ὁ θεὸς σῶμα λαβών, καὶ συνεσθίων ἀνθρώποις ἔσωσεν ἀνθρώπους.

2° *Lévi* IV 4 : « Et le Seigneur visitera tous les Gentils dans la tendre miséricorde de son Fils. Mais tes fils porteront la main sur lui », πλὴν οἱ υἱοί σου ἐπιβάλουσι χεῖρας ἐπ' αὐτόν (cf. Jn VII 30).

3° *As.* VII 3 : « Jusqu'à ce que le Très-Haut vienne en personne visiter la terre, comme homme mangeant et buvant avec les hommes... Il sauvera Israël et tous les Gentils, Dieu parlant en personne humaine. »

4° *Jos.* XIX 11 s. : « C'est pourquoi, enfants, observez les commandements et honorez Lévi et Juda; car c'est d'eux que viendra l'Agneau de Dieu qui ôte le péché du monde, lui qui sauvera les Gentils et Israël. Son royaume est un royaume éternel, qui ne passera pas. »

5° *Benj.* IX 2-4 : « Et le dernier Temple sera plus glorieux que le premier... Et il entrera dans le premier Temple, et là le Seigneur sera outragé, et il sera élevé, ὑψωθήσεται, sur un bois. Et le voile du Temple sera déchiré, et l'Esprit de Dieu descendra sur les Gentils comme un feu répandu. »

6° *Benj.* XI 1 s. : « Et je ne serai plus appelé un loup ravisseur à cause de vos rapines, mais un ouvrier du Seigneur distribuant la nourriture à ceux dont les œuvres sont bonnes. Et de la postérité sortira aux derniers temps un aimé du Seigneur, qui entendra sa voix sur la terre et fera le bon plaisir de sa volonté, illuminant d'une connais-

[31] A ce sujet, cf. R. DE VAUX, dans *RB* LVIII 1951 p. 441; J. CARMIGNAC, *op cit.* pp. 22-74; F. M. CROSS, *The Ancient Library of Qumrân and Modern Biblical Studies*, New York 1958 pp. 167-173; M. BURROWS, *Mehr Klarheit über die Schriftrollen*, Munich 1958 pp. 54-81. — A propos des inférences de J. M. Allegro, dans *The Dead Sea Scrolls* (A Pelikan Book), Middlesex 1956 pp. 148 ss., cf. R. DE VAUX, dans *RB* LXIV 1957 p. 629. — A noter que, dans *Les écrits esséniens...*, pp. 371-379, A. Dupont-Sommer adoucit ses anciennes positions. Le Maître de justice n'est plus que prophète, homme de douleurs et chef de sa Congrégation; s'il lui arrive d'être considéré comme le Messie unique et total, ce n'est plus qu' « à certains moments » (p. 332).

sance nouvelle tous les Gentils. » L'allusion à saint Paul, issu de la tribu de Benjamin et docteur des Gentils, est patente.

De deux choses l'une, ou bien ces passages ont été remaniés dans une intention chrétienne, ou bien la composition dont ils sont extraits provient tout entière d'un auteur chrétien, compte tenu, cela va sans dire, des matériaux juifs utilisés. A elle seule la critique textuelle est incapable de faire pencher la balance. Quand bien même la version arménienne, qui fait aux « interpolations » la portion congrue, serait aussi dépourvue de valeur que de Jonge veut bien le dire, quand bien même la tendance christianisante serait attestée par les mss grecs les plus anciens, nous ne serions pas encore en droit de conclure qu'ils figuraient tels quels dans l'ouvrage primitif [32].

Le P. Audet, que de Jonge cite avec faveur [33], s'est exprimé à ce propos en termes excellents; je lui demande la permission de les reproduire. « Une transmission manuscrite, écrivait-il, n'est pas une entité abstraite. Il n'y a pas *une* transmission manuscrite planant quelque part au ciel de la critique comme une idée de Platon, et pour laquelle les méthodes d'analyse seraient à peu près les mêmes partout : il y a *des* transmissions manuscrites, comme il y a des manuscrits, qui sont fonction les uns des autres, non seulement de la qualité strictement professionnelle des copistes (et des traducteurs), mais encore du genre littéraire des écrits et de leur milieu naturel de diffusion. Des écrits comme les *Testaments*, par leur genre littéraire même comme par les habitudes et les goûts corrélatifs de leur milieu naturel, tendent à créer, à leur naissance, non seulement des *familles*, en pure descendance légitime de manuscrits, mais des *recensions* plus ou moins mêlées et plus ou moins ambitieuses, ce qui est tout autre chose. Ce n'est qu'à un âge souvent avancé que ces sortes d'écrits, devenus *sages*, ont pu se limiter à donner, dans la transmission, de véritables *familles*, soucieuses de leur légitimité et relativement stables. Mais, justement, c'est qu'alors ils ne vivaient plus que d'une vie diminuée, plus ou moins artificielle et léthargique de bibliothèque, le plus souvent hors du milieu natal où ils avaient connu leur première faveur. C'est donc le problème qui ne me semble pas exactement posé dans l'étude, d'ailleurs parfaitement consciencieuse, de M. de Jonge. Tirer des conclusions littéraires quelque peu étendues d'un repérage problématique de *familles* manuscrites et de la préséance critique qui reviendrait à l'une d'entre elles, dans un cas

[32] *La Didachè. Instructions des apôtres* (Études bibliques), Paris 1958 pp. 161 s. n. 1.
[33] DE JONGE a, p. 556.

comme celui des *Testaments*, dont les témoins les plus anciens ne remontent pas au-delà du x^e siècle, ne me paraît pas beaucoup plus sûr que de demander à un vieillard amnésique de raconter ses souvenirs d'enfance et de jeunesse. Mieux vaut se renseigner par ailleurs. »

Ceci signifie que pour débrouiller le problème posé c'est à la critique interne, je veux dire à l'examen des passages chrétiens ou supposés tels, en eux-mêmes et dans leurs contextes prochains et éloignés, qu'il importerait de se livrer. A cet effet, on ne saurait se montrer assez attentif à ce qui fait le fond cohérent de l'ouvrage. De par ses thèmes essentiels et l'insistance avec lesquels ils sont mis en valeur dans les divers *Testaments*, ce fond est-il juif ou chrétien? Tout est là.

***

Suivant de Jonge, il serait chrétien. D'où l'importance qu'il attache aux sections parénétiques. Son unique dessein ayant été d'apprendre à ses lecteurs quel est le chemin de la vie [34], l'auteur n'aurait fouillé les récits midraschiques des patriarches que pour s'approvisionner en exemples piquants [35]. Dans ce but, il procède à la manière de Barnabé, du Didachiste et d'Hermas, aux côtés desquels on n'hésite pas à le ranger [36]. L'*Épître* de Barnabé (= *B*), la *Didachè* (= *D*), le *Pasteur* d'Hermas (= *H*) sont en effet apparentés. L'emploi qu'ils font des deux voies, la place qu'y occupent les catalogues des vices et des vertus, témoignent de leurs rapports. Suivant le P. Audet [37], avec qui sur ce point P. Nautin est pleinement d'accord [38], ceux-ci se comprendraient ainsi : Le *Duae viae*, qui a toutes les apparences d'un écrit juif indépendant, a été utilisé parallèlement dans la *Didachè* (I-VI) et dans l'*Épître* (XVIII-XX). Quant au *Pasteur*, il serait influencé par la *Didachè*. L'auteur des *Testaments*, on s'en souvient, recourt lui aussi au *Duae viae* (*As.* I 3-9); de plus, les exhortations des fils de Jacob rappellent de très près les leçons moralisantes des trois

[34] DE JONGE, p. 119 : « The author of the *Testaments* was not primarily interested in the narrative passages of his work, but used them to illustrate his ethical teaching. The introductions to the individual Testaments also make it clear that the author wished to warn against certain sins and to advocate the corresponding and other virtues; in fact, to write a bookwhich taught the Christian way of life, illustrated with the lives of the sons of Jacob. »

[35] *Ibid.* pp. 118 s.

[36] *Ibid.* pp. 119 s. Cf. p. 120 : « It seems certain, therefore, that the *Testaments*, even where no verbal parallels exist must be reckoned to the same group of early Christian writings as the *Didache*, *Epistle of Barnabas* and the *Shepherd* of Hermas. All these writings give popular ethical teaching intended for the ordinary members of the Christian Church, and they seem to draw upon the same stock of ideas. » Cf. DE JONGE a, p. 556.

[37] Cf. *op. cit.* pp. 121-166.

[38] *La composition de la « Didachè » et son titre*, dans *RHR* CLV 1959 p. 192.

œuvres auxquelles on voudrait les associer. Est-ce une raison pour les verser dans leur groupe?

A cette question, l'examen comparatif des textes oblige de répondre :

— que les *Testaments* ne se rapprochent de *B-D-H* que là où *B-D-H* dépendent de sources ou de traditions juives;

— que, faisant corps avec des livres essentiellement chrétiens, la parénèse de *B-D-H* est elle-même fortement christianisée;

— que le christianisme des *Testaments* semble au contraire superficiel, et que en tout état de cause son influence sur les monitions patriarcales est des plus minimes.

1. Ce qui rapproche les *Testaments* de *l'Épître* et de la *Didachê*, c'est, disions-nous, un certain genre d'instructions morales, dans le cadre du *Duae viae*. Or ce genre est typiquement juif, et bien attesté aujourd'hui par la *Règle de la Communauté* (III 16-IV 26). Que Barnabé et le Didachiste aient été marqués par l'une des doctrines de l'Alliance est donc très possible [39]. La chose paraît cependant plus frappante à propos d'Hermas [40]. La parénèse qui se développe dans le *Pasteur*, surtout dans les *Mandata*, y est passablement dualiste : on y retrouve tous les antagonismes du traité qumrânien. Il y a deux Anges, l'un de justice, l'autre du mal, qui se reconnaissent à leurs œuvres; quand le premier monte dans le cœur de l'homme, il l'entraîne au bien; quand l'autre vient en lui, il cherche à le pervertir (*Mand.* VI 1-9; cf. *1 QS* III 20-24). Il y a deux routes, l'une droite et unie, par laquelle cheminent ceux dont le cœur est tourné vers Dieu; l'autre tortueuse, pleine d'obstacles et funeste à ceux qui la prennent (*Mand.* VI 1-5; cf. *1 QS* IV 2-14). Il y a deux catégories d'esprits, bons et mauvais, représentés comme des génies préposés aux vertus et aux vices (*Mand.* XXXIII 2-4; XXXIV 5-7; XXXIX 11; XL 2; *Sim.* IX XIII 5, 7; XIV 3; cf. *1 QS* III 18; IV 2-18).

Nous sommes ici au cœur de la morale du *Pasteur*, dont le but est de donner libre cours à l'Esprit que Dieu a logé dans la chair de l'homme (*Mand.* III 1; V 1 2). En effet, cet Esprit Saint ne saurait cohabiter longtemps avec les esprits pervers. Qu'il s'éloigne, et l'homme devient la proie des esprits mauvais; ils le rendent aveugle et le tiraillent en tous sens (*Mand.* V II 7). S'il faut veiller à marcher dans la voie droite, sous la protection de l'Ange de la justice, s'il

[39] Cf. J.-P. AUDET, *Affinités littéraires et doctrinales du « Manuel de Discipline »*, dans *RB* LIX 1952 pp. 219-238.

[40] *Ibid.* dans *RB* LX 1953 pp. 218-238. Cf. A. DUPONT-SOMMER, *Nouveaux aperçus...*, p. 200; R. JOLY, *Hermas. Le Pasteur* (Sources Chrétiennes, 53), Paris 1958 pp. 45, 47.

importe de résister aux esprits mauvais, c'est afin de le conserver intact. « Si tu es patient, souligne le Pasteur, l'Esprit Saint qui habite en toi sera pur de n'être pas obscurci par un autre esprit mauvais. Trouvant un large espace libre, il sera content, il se réjouira avec le vase qu'il habite et servira Dieu avec grande allégresse, puisqu'il aura en lui l'aisance. Mais si arrive un accès de colère, tout de suite l'Esprit Saint, qui est délicat, se trouve à l'étroit, sans espace pur, et il cherche à quitter ce lieu; il est étouffé par l'esprit mauvais, il n'a plus d'espace où servir Dieu comme il veut, souillé qu'il est par la colère » (*Mand.* V 1 2-3).

Le dernier trait est tout à fait inattendu; il ne figure que dans le *Document sadoqite:* 1° en v 11, où il est dit qu'au temps de l'impiété, antérieur à celui de la Communauté, les Israélites « ont souillé l'Esprit Saint, qui était en eux, en parlant d'une langue blasphématoire contre les préceptes de l'Alliance, disant : *Ils ne sont pas vrais* »; 2° en VII 3 s, où, parmi les obligations fondamentales de la vie essénienne, on relève le soin avec lequel les membres de l'Alliance doivent veiller « à ne pas souiller chacun son Esprit Saint ».

Dans les deux cas, il s'agit d'une profanation de l'Esprit par une faute contraire à la justice. Si l'on songe que dans la *Règle* les perversités, telles que précisément « la langue blasphématoire » et l'impureté, proviennent des esprits d'iniquité (*1 QS* IV 9-11), on ne pourra qu'être sensible au parallélisme. L'idée qu'un Esprit Saint nous est donné à l'instar des esprits mauvais (*Mand.* V 1 2-3; II 5; X 1 2; II 1; III 2-3; cf. *1 QS* III 7; IV 21; IX 3; *CDC* II 12), et qu'il peut être souillé par des fautes (*Mand.* V 1 3; *Sim.* V VI 5; VII 4; CDC V 11; VII 3-4), est tellement étrange qu'elle suffit à fonder la plus sérieuse probabilité de rapports littéraires et doctrinaux entre les documents où elle figure[41].

Si le *Pasteur* et, à un degré moindre, l'*Épître* et la *Didachè* peuvent être rapprochés des *Testaments* sur quelques points caractéristiques, les *Testaments* et les écrits de Qumrân sont en tout cas bien plus étroitement apparentés. Les relations de *B-D-H* avec les *Testaments* ne sauraient être dès lors que d'un lointain cousinage, facilement explicable par l'influence du milieu dont les découvertes de la mer Morte nous ont révélé les tendances. De notre point de vue, l'important n'est pas que leurs auteurs se soient servi de sources ou de traditions communes; ce qu'il importe est de savoir comment ils s'en sont servi.

[41] Cf. J.-P. Audet, *Art. cit.* dans *RB* LX 1953 pp. 64 s.

2. Au sujet des trois premiers, nous sommes au clair. Barnabé, le Didachiste, Hermas écrivent pour des baptisés.

L'antijudaïsme de l'*Épître* est poussé à un point qui ne sera plus jamais dépassé. L'auteur poursuit pas à pas le dessein de prouver que, voilée aux regards d'Israël, l'ancienne Loi n'a de sens que pour les disciples du Christ : tout y est pressentiment ou figure [42]. Si à partir du chapitre XVIII il est question des deux chemins, celui de la lumière (ἡ ὁδὸς τοῦ φωτός) et celui des ténèbres (ἡ τοῦ μέλανος ὁδός), c'est que précisément ses lecteurs sont censés avoir franchi l'étape d'une autre connaissance et d'une autre doctrine (XVII 1 : μεταβῶμεν δὲ καὶ ἐπὶ ἑτέραν γνῶσιν καὶ διδαχήν). Pourquoi revenir alors aux commandements de Moïse? Parce que, répond Barnabé, en avance sur les Juifs, qui n'en étaient pas dignes (XVII 4 : αὐτοὶ δὲ οὐκ ἐγένοντο ἄξιοι), ils nous concernaient nous, en tant que membres du peuple élu (XIV 4 : αὐτὸς δὲ κύριος ἡμῖν ἔδωκεν εἰς λαὸν κληρονομίας), et héritiers de l'Alliance par le Seigneur Jésus (XIV 5 : ἡμεῖς διὰ τοῦ κληρονομοῦντος διαθήκην κυρίου Ἰησοῦ λάβωμεν).

L'auteur de la *Didachè* ignore ces subtilités, mais son souci de demeurer au plan de la vie chrétienne n'en est pas moins manifeste. Dans les chapitres VI 3-XVI 8, il traite successivement des idolothytes, du baptême, de l'eucharistie, des apôtres, prophètes et docteurs, de la synaxe dominicale, des évêques et des diacres, des rapports fraternels au sein de la communauté, des aumônes et autres prescriptions évangéliques, de l'attente de la parousie. Cette série de recommandations, liturgiques et disciplinaires, est précédée par le code de morale (I 1-VI 2), qui débute ainsi : « Il y a deux chemins, un de la vie et un de la mort », et se continue par une longue série de préceptes et d'interdictions. Comme Barnabé, le Didachiste a tiré de sa source une règle de vie étroitement liée à son œuvre; il la présente au nom des douze Apôtres (διδαχὴ τῶν δώδεκα ἀποστόλων), voire du Seigneur lui-même (διδαχὴ κυρίου); il donne à entendre qu'elle est destinée à ceux qui communient aux biens de l'immortalité (εἰ γὰρ ἐν τῷ ἀθανάτῳ κοινωνοί ἐστε (IV 8), et ne laisse pas d'insister sur le magistère vivant : « Mon enfant, de celui qui te propose la parole de Dieu, souviens-toi nuit et jour; tu le vénéreras comme le Seigneur. Car là où la Seigneurie est proclamée, là aussi le Seigneur est présent » (IV 1). Le Didachiste enfin a trop bien compris l'insuffisance de sa source pour s'en être contenté : il y a inséré une longue instruction (I 3-II 1), toute tissée de réminiscences évangéliques.

[42] Cf. notre *Jean le Théologien dans l'Église ancienne* (Études bibliques) Paris 1959 pp. 81-84.

Le christianisme d'Hermas n'est pas moins décidé. Son livre en trois parties traite de la pénitence postbaptismale : « J'ai entendu certains docteurs dire qu'il n'y a pas d'autre pénitence que celle du jour où nous descendîmes dans l'eau et où nous reçûmes le pardon de nos péchés antérieurs » (*Mand.* IV III 1; cf. *Sim.* IX XVI 1). On voit quelle haute idée il se faisait de l'efficacité sacramentelle; c'est en raison de ses exigences de sainteté (*Vis.* III VII 3) qu'il faut observer les commandements et se garder des passions mauvaises. Hermas a la plus grande admiration pour « la sainte Église » (*Vis.* I I 6; III 4; IV I 3), figurée, soit par la femme âgée et rajeunie (*Vis.* II IV 1; III XI 2-XIII 4), soit par la tour en construction (*Vis.* III II 4-VII 9; *Sim.* IX I 2; III 1-XXXIII 3) qui lui apparaissent en vision; il reconnaît l'autorité de ses chefs : apôtres, docteurs, évêques, diacres (*Vis.* II II 6; III V 1; III IX 7; *Sim.* IX XVI 5); il vénère les martyrs (*Vis.* III I 9; V 1; *Sim.* VIII III 6); il met la foi en tête des préceptes (*Mand.* VIII 9-12) : par elle, les chrétiens préviennent la colère (*Mand.* V II 1), se purifient du doute (*Mand.* IX 7), se gardent des mauvais esprits (*Mand.* XI 4), résistent au diable (*Mand.* XII V 4), triomphent des monstres hideux (*Vis.* IV I 8-9), prient avec confiance, et finissent toujours par être exaucés (*Mand.* IX 7-8). « Tu vois, fait le Pasteur, que la foi vient d'En haut, du Seigneur, et qu'elle a grande puissance; le doute, lui, n'est qu'un esprit terrestre qui vient du diable; il n'a aucune puissance. Sers donc la foi qui a la puissance, et éloigne-toi du doute, qui n'en a pas, et tu vivras pour Dieu, et tous ceux qui pensent ainsi vivront pour Dieu » (*Mand.* IX 11-12). En résumé, la foi est la mère des vertus : « De Foi naît Continence; de Continence, Simplicité; de Simplicité, Innocence; d'Innocence, Sainteté; de Sainteté, Science; de Science, Charité. Leurs œuvres sont pures, saintes, divines » (*Vis.* III VIII 7).

Aussi bien la morale du *Pasteur* est-elle autre chose qu'une vulgaire parénèse. Pour Hermas, elle s'enracine dans le mystère de l'Incarnation. Le Saint Esprit préexistant, explique-t-il, Dieu l'a fait habiter dans la chair qu'il avait choisie pour opérer le salut (*Sim.* V VI 2-3); cette chair servit l'Esprit sans reproche, en marchant dans la voie de la sainteté, avec fermeté et courage, sans la souiller en aucune façon; c'est pourquoi Dieu l'a admise à partager la condition de son Fils, dans le lieu du repos (*Sim.* V VI 5-7). L'humanité de Jésus, entièrement fidèle à l'Esprit, devient dès lors le cas suprême; mais, comme le fait remarquer R. Joly [43], le cas des chrétiens est analogue.

[43] *Op. cit.* p. 32.

Cf. *Sim.* V VI 7 : « Toute chair recevra sa récompense qui sera trouvée intacte et sans tache, et où l'Esprit aura pris demeure. » Les *Préceptes* n'ont d'autre but que de conformer les fidèles au parfait modèle. Nous sommes en présence d'une doctrine homogène. L'habitation de l'Esprit Saint dans la chair du Christ et dans celle des chrétiens en est l'élément de base : appliquée à Jésus, elle rend compte, à sa façon, de la dignité qui lui est propre; étendue aux baptisés, elle fait de leur vie morale une imitation du Christ.

Ceci noté, les contacts que nous avons relevés entre Hermas et le judaïsme de la *Règle* ne sauraient signifier une dépendance servile. A Qumrân, l'Esprit Saint était conçu, selon la tradition prophétique, comme une force divine agissant par manière d'influx en ceux qui lui sont soumis [44]. Dans le *Pasteur*, l'Esprit Saint est le Fils de Dieu (*Sim.* IX I 1), supérieur aux anges glorieux, créateur de toutes choses (*Sim.* V VI 5); c'est lui qui, prenant en charge les durs labeurs de la Rédemption (*Sim.* V VI 2-5), s'est incarné dans l'humanité de Jésus. Autrement dit, par une confusion dont (étant donné l'époque où l'ébionisme et le docétisme se réclamaient encore de la même foi) il n'y a pas lieu d'être trop surpris, l'Esprit Saint pour Hermas semble avoir pris la place du Verbe. Dans ces conditions, si mal dégagé qu'il fût de ses antécédents judaïques, peut-on croire qu'en s'appropriant des formules et des thèmes littéraires qumrâniens, Hermas ne leur ait pas donné un autre contenu de représentation? Je ne le pense pas. Quand, par exemple, il adjure ses lecteurs de ne pas souiller l'Esprit Saint habitant en eux, il use bien sûr d'une expression dont le *Document sadoqite* nous offre le meilleur parallèle. Mais pour le fond, pour l'idée, ne serait-il pas plus proche d'Ep. IV 30 : μὴ λυπεῖτε τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τοῦ θεοῦ ἐν ᾧ ἐσφραγίσθητε? Plusieurs passages du *Pasteur* semblent en faire la preuve. Notamment celui-ci : ὁ δὲ λυπηρὸς ἀνὴρ... λυπεῖ τὸ πνεῦμα τὸ ἅγιον τὸ δοθὲν τῷ ἀνθρώπῳ (*Mand.* X III 2), à compléter par *Sim.* IX XVII 4 : λαβόντες τὴν σφραγῖδα μίαν φρόνησιν ἔσχον καὶ ἕνα νοῦν, καὶ μία πίστις αὐτῶν ἐγένετο καὶ μία ἀγάπη (cf. *Sim.* VIII VI 4; IX XVI 3), en relation avec Ep IV 3 :

[44] Cf. J. COPPENS, *Le don de l'Esprit d'après les textes de Qumrân et le quatrième Évangile*, dans *L'Évangile de Jean. Études et problèmes* (Recherches bibliques), Paris 1958 pp. 219 s. : « Comme dans l'Ancien Testament, il s'agit de l'esprit divin. C'est l'être même de Dieu envisagé surtout dans sa puissance. L'esprit alterne d'ailleurs avec la puissance dans 1 *QH* VII, 6. Cette action divine agit par manière d'influx dans l'esprit de ceux qui en subissent l'emprise. Elle y produit une intelligence supérieure, la pureté en divers sentiments qui assimilent l'être humain à la nature des anges et l'unissent à Dieu lui-même. Le terme « esprit saint » exprime donc, tout comme dans les textes bibliques, tantôt la puissance divine, tantôt, par métonymie, les effets produits par cette puissance dans ceux qui en sont devenus les heureux bénéficiaires.

ἓν σῶμα καὶ ἓν πνεῦμα, καθὼς καὶ ἐκλήθητε ἐν μιᾷ ἐλπίδι τῆς κλήσεως ὑμῶν· εἷς κύριος, μία πίστις, ἓν βάπτισμα.

Conclusion. Autant que l'*Épître* et la *Didachè*, le *Pasteur* doit être accepté en toutes ses parties comme un livre chrétien. La parenté d'Hermas avec le judaïsme qumrânien ne peut être mise en doute; sa christologie, sa pneumatologie, son dualisme en ont subi l'influence. Incorporé à sa synthèse doctrinale, les éléments d'origine judaïque ne s'y retrouvent pourtant plus à l'état pur. Qu'ils aient tiré à eux la foi de l'auteur ou que celui-ci ait plus ou moins consciemment cherché à se les assimiler, en fin de compte le résultat est le même [45].

3. L'impression que font les *Testaments* est différente. On a parlé d'interpolations; autrement dit, les passages supposés chrétiens pourraient être extraits du contexte comme des corps étrangers. Il faut l'accorder à de Jonge, le terme assigné à la tribu de Lévi et l'apparition du nouveau prêtre issu de Juda exigent une explication moins sommaire. S'il fallait les attribuer à une réflexion chrétienne, les principaux centres d'intérêt de l'ouvrage seraient tout de même déconcertants. Le premier est l'histoire généralement orageuse des fils de Jacob, racontée, à la manière de la *haggadah*, avec force détails anecdotiques. Sa relation aux parénèses est indéniable. Mais est-il vrai que l'auteur n'y cherchait que des exemples pour les illustrer? C'était sans doute son intention. N'empêche que, pris à son propre jeu, il témoigne d'un singulier attrait pour les épisodes licencieux tels que les aventures amoureuses de Ruben et de Bilhad (*Rub.* III 11-15) ou de Juda et de Tamar (*Juda* XII 1-9), et pour les traits pittoresques comme les mandragores de Léa (*Iss.* I 2-10), la main desséchée de Siméon (*Sim.* II 12-13), les sandales acquises avec l'argent des Ismaélites (*Zab.* III 1-6), et toute l'histoire romancée de Joseph (*Rub.* IV 8-11; *Sim.* II 6-14; VIII 3-4; *Zab.* II I-IV 4; *Neph.* VIII 3-4; *Gad* I 4-II 5; V 11-VI 2; *Jos.* I 3-XX 6; *Benj.* II 3-5). De cet engouement pour les légendes bibliques, les *Jubilés* nous offrent d'autres exemples similaires et d'autant plus frappants qu'ils dépendent des mêmes traditions (cf. *Jub.* XXVIII 11-24; XXXIII 1-9; XLI 1-28; XXXIV 11-19; XXXIX 2; XL 13; XLII 1-XLVI 5).

Ayant posé en fait que l'auteur des *Testaments* est un chrétien et qu'il écrivait pour des chrétiens, de Jonge trouve intéressant qu'il ait été suffisamment au courant de la *haggadah* pour la faire servir à

[45] Cf. R. Joly, *op. cit.* p. 53 : « Le *Pasteur* est un livre chrétien. Les éléments juifs et helléniques y sont consciemment et fort visiblement christianisés, même si parfois l'opération est gauche et incomplète. On ne pourrait assez insister sur ce fait. »

son dessein : « It is very interesting to find that a Christian who intended to compose a writing about the Twelve Patriarchs, wished to use Jewish traditional material and knew where to find it. We may, perhaps, even describe the *Testaments* as a Christian attempt to annex the results and methods of Jewish learning [46]. » Il me paraît plus simple de penser que nous avons affaire à un Juif dont la curiosité ne trouvait plus de quoi se satisfaire dans les récits authentiques de la Bible.

La parénèse des *Testaments* est à l'avenant. Elle condamne la luxure, la fornication, l'ivrognerie, la colère, le mensonge, l'envie, la vantardise, la cupidité, la haine, et recommande les vertus antagonistes. Cette morale est saine. Elle n'exclut pas les prescriptions cultuelles détaillées : Καὶ πρὸ τοῦ εἰσελθεῖν σε εἰς τὰ ἅγια, λούου. καὶ ἐν τῷ θύειν σε, νίπτου. καὶ ἀπαρτίζων πάλιν τὴν θυσίαν, νίπτου (*Lévi* IX 11-14), mais l'importance qu'elle attache aux dispositions intérieures la libère de tout formalisme.

Contrairement à l'*Épître de Barnabé*, à la *Didachè*, au *Pasteur*, ou même à l'*Épître de Jacques* dont de Jonge la rapproche [47], elle ne s'autorise pourtant ni du Christ ni de la catéchèse baptismale. Sans doute devons-nous tenir compte de la fiction. Puisqu'il se dissimulait derrière les fils de Jacob, l'auteur des *Testaments* eût été en peine d'invoquer les motifs de la prédication courante. D'un moraliste chrétien, on se fût néanmoins attendu à une moindre insistance sur l'inamovibilité de la Loi, comme si, parfaite en soi, elle n'était appelée à aucun dépassement. Il a le regard tourné, non à la manière des prophètes vers l'avenir, mais vers le plus lointain passé : la Loi, que Lévi est tenu de scruter sans relâche (*Lévi* XIII 2-4), — c'est pourquoi il faut l'écouter (*Rub.* VI 8) — a été transmise à Jacob par Isaac (*Lévi* IX 6), lequel la reçut d'Abraham (*Lévi* XVIII 6). Dépositaires de leur tradition (*Benj.* X 4-5), les douze Patriarches à leur tour font en sorte que leurs fils lui soient fidèles.

Tous aussi bien tiennent à peu près le même langage : πορεύεσθε ἐν ἁπλότητι κάτα πάντα τὸν νόμον (*Lévi* XIII 1); φυλάξατε τέκνα μου πάντα τὸν νόμον Κυρίου » (*Juda* XXVI 1. Cf. *Iss.* V 1; *Zab.* V 1; X 2; *Dan* V 1; *Neph.* III 2; *Gad* III 1; *As.* VI 1-3; *Jos.* XVIII 1; XIX 11; *Benj.* III 1; X 3-5, 11). Les applications rappellent le Siracide : « Tout cela n'est autre que le livre de l'Alliance de Dieu, la Loi promulguée par Moïse, laissée en héritage aux assemblées de Jacob » (Si XXIV 23-25) :

[46] DE JONGE, p. 118.
[47] *Ibid.* p. 119.

de part et d'autre, même proportion entre les règles de conduite et les préceptes cérémoniels; même genre de considérations sur la pureté et la débauche, l'humilité et l'orgueil, la générosité et l'avarice, la vérité et le mensonge, la tempérance et l'ivrognerie, la prudence envers les femmes, la douceur, l'aumône et la bonté sous toutes leurs formes. Entre la morale des *Testaments* et celle des écrits esséniens, les affinités sont cependant encore plus étroites. Non seulement l'accent est mis semblablement sur l'autorité de la *Torah*, non seulement les vices à éviter et les vertus à pratiquer sont sensiblement pareils; mais leur classification selon les deux voies de la vérité et de l'erreur, leur répartition entre les esprits bons et mauvais, et le rôle attribué à l'Esprit Saint relèvent manifestement d'une conception commune.

Il est vrai que dans les *Testaments* les exhortations à la charité envers le prochain se font particulièrement pressantes. Cf. *Rub.* VI 9 : Ὁρκῶ ὑμᾶς τὸν θεὸν τοῦ οὐρανοῦ τοῦ ποιεῖν ἀλήθειαν πρὸς τὸν πλησίον αὐτοῦ καὶ ἀγάπην ἔχειν ἕκαστος πρὸς τὸν ἀδελφὸν αὐτοῦ; *Juda* XVIII 3 : ταῦτα... οὐκ ἀφίει ἄνδρα ἐλεῆσαι τὸν πλησίον αὐτοῦ; *Zab.* V 3 : ἔχετε οὖν ἔλεος ἐν ὑπλάγχνοις ὑμῶν, ὅτι εἴ τι ἂν ποιήσῃ τῷ πλησίον αὐτοῦ, οὕτω κύριος ποίησει μετ' αὐτοῦ; *Gad* VI 1 : ἀγαπᾶτε ἕκαστος τὸν πλησίον αὐτοῦ etc. Bien que, sauf erreur, les mots caractéristiques : ὡς σεαυτόν ne figurent nulle part, ces passages rappellent Mt XIX 19 et XXII 39 (= Mc XII 31; Lc X 27). Toutefois la parole évangélique : ἀγαπήσεις τὸν πλησίον ὡς σεαυτόν se borne à reproduire Lv XIX 18. Or ce verset est essentiel au judaïsme; pour le faire comprendre, G. F. Moore cite trois textes (mais il aurait pu en relever plusieurs autres du même ordre) [48]. Les deux premiers sont tirés de la littérature rabbinique. L'un se trouve en *Sifra sur* Lv XIX 1 : il rapporte la déclaration de R. Aqiba, selon laquelle Lv XIX 18 énoncerait la règle la plus générale de toute la *Torah* [49]. Et voici l'autre, extrait du *Pirqè Abot* (I 2), qui reproduit ce dire de Siméon le Juste : « Le monde est fondé sur ces trois choses : sur la Torah, sur le service du Temple, et sur l'exercice de la charité. » Le dernier enfin est de saint Paul : l'Apôtre s'exprime comme aurait pu le faire n'importe quel Israélite lorsqu'il écrit aux Galates (v 12-14) : « Par la charité, mettez-vous au service les uns des autres. Car un seul précepte contient toute la Loi en sa plénitude : *Tu aimeras ton prochain comme toi-même.* »

Mais l'auteur des *Testaments* ne se contente pas de recommander

[48] Cf. G. F. Moore, *op. cit.* I pp. 84 s., 172 s.

[49] Cf. P. Benoit, *Rabbi Aqiba ben Joseph, sage et héros du judaïsme*, dans *RB* LIV 1947 p. 73.

l'amour du prochain isolément. A plus d'un endroit, il le rapproche de l'amour de Dieu. Ainsi en *Iss.* v 2 : ἀγαπήσατε τὸν κύριον καὶ τὸν πλησίον (cf. *Iss.* vii 6), et en *Dan* v 3 : ἀγαπήσατε τὸν κύριον ἐν πάσῃ τῇ ζωῇ ὑμῶν καὶ ἀλλήλους ἐν ἀληθινῇ καρδίᾳ. Cette fois, c'est la dépendance par rapport à Mt xxii 37-40 (= Mc xii 29-31) qui serait à envisager. A la question du Pharisien, qui cherche à l'embarrasser en lui demandant quel est le plus grand commandement de la Loi, Jésus répond : « Tu aimeras le Seigneur ton Dieu de tout ton cœur, de toute ton âme et de tout ton esprit : voilà le plus grand et le premier commandement. Le second lui est semblable : Tu aimeras ton prochain comme toi-même. A ces deux commandements se rattache toute la Loi, ainsi que les prophètes. » La compénétration des deux préceptes : le premier de l'amour de Dieu d'après Dt v 2, le second de l'amour du prochain, suivant Lv xix 18, est sûrement très étroite.

Dans l'évangile de Luc (x 26-28), ce n'en est pas moins le docteur de la Loi qui fait la soudure. Au regard de l'évangéliste, elle était donc préchrétienne. Quoi qu'il en soit, l'association des deux commandements se retrouve en *Sifrè Deut.* 32, 29, sous la forme équivalente : « Que dit la Loi? Prenez sur vous le joug du Royaume des cieux; rivalisez l'un l'autre dans la crainte des Cieux (c'est-à-dire de Dieu); et conduisez-vous l'un vis-à-vis de l'autre dans la pratique en toute charité *(gemīlūt ḥasidīm)* [50]. » En l'absence de contacts littéraires avec les évangiles, on ne saurait prouver que les exhortations des Patriarches à pratiquer conjointement les deux amours ne participent pas à ce courant.

Dira-t-on que, contrairement au légiste de Lc x 29, l'auteur des *Testaments* n'en était plus à se demander qui était son prochain : καὶ τίς ἐστίν μου πλησίον ? C'est exact. L'alternance entre ses recommandations à aimer le prochain et à aimer tous les hommes (*Iss.* v 2 : ἀγαπήσατε τὸν κύριον καὶ τὸν πλησίον; cf. *Iss.* vii 6 : τὸν κύριον ἠγάπησα καὶ πάντα ἄνθρωπον ἐξ ὅλης τῆς καρδίας μου; *Zab.* v 1 : ποιεῖν ἔλεος ἐπὶ τὸν πλησίον καὶ εὐσπλαγχνίαν ἔχειν πρὸς πάντας) signifie clairement que pour lui tous les hommes étaient son prochain. Il ne partageait donc pas le particularisme farouche qui s'exprime, soit dans la *Règle de la Communauté* (1 *QS* v 13-18), soit dans les décisions rabbiniques contre les païens [51].

Mais, à côté de cette tendance pharisaïque au sens original du mot, se retrouve cependant, même dans le rabbinisme, le sentiment d'une

[50] Cf. G.F. Moore, p. 173.
[51] Cf. P. Benoit, *art. cit.*, pp. 76-79.

charité moins restrictive. Plusieurs textes midraschiques ou talmudiques vont en ce sens. Par exemple : « Nos maîtres enseignent : on entretient les pauvres des étrangers avec ceux d'Israël; on visite leurs malades comme ceux d'Israël; on enterre leurs morts à cause des voies de la paix. » (*Bab. Gittin* 61 a.) « Faire tort à un étranger, c'est comme si l'on faisait tort à Dieu lui-même. » (*Bab. Hagigad* 5a) [52]. Encore que ces témoignages soient tardifs, il ne suit pas que la tradition dans laquelle ils s'inscrivent ne soit pas ancienne [53]. E. Klostermann [54] citait ce passage de Philon (*De septen.* 6; éd. Mangey, II p. 282) : ἔστι... δύο τὰ ἀνώτατα κεφάλαια, τότε πρὸς θεὸν δι' εὐσεβείας καὶ ὁσιότητος καὶ τὸ πρὸς ἀνθρώπους διὰ φιλανθρωπίας καὶ δικαιοσύνης. En somme d'après Philon, il y a deux têtes de ligne : devoirs envers Dieu et devoirs envers les hommes en général. Ne proclamons pas trop vite que cette largeur de vue est d'un philosophe hellénisé. Les devoirs de bienfaisance envers les malheureux font en effet déjà partie des obligations de l'Alliance. On lit dans le *Document sadoqite* (VI 11-VII 1) : « Tous ceux qui ont été introduits dans l'Alliance... prendront soin... d'aimer chacun son frère comme soi-même, et de soutenir la main de l'indigent et du pauvre et de l'étranger. » Ceci par fidélité à « la teneur exacte de la Loi ».

Les œuvres de miséricorde, qui tiennent tant de place dans la morale rabbinique, sont en effet fort en honneur dans la Bible. Parmi les malheureux à assister, l'étranger, généralement associé à la veuve et à l'orphelin (Ex XXII 20; Dt X 19; XIV 29; XXIV 17-20; XXVI 12; XXVII 19; Ps XCIV (XCIII) 6; CXLVI (CXLV) 9; Ez XXII 7, 29; Za VII 10; Ml III 5) ou simplement au pauvre (Dt XXIV 14), est privilégié pour les deux motifs que voici. Le premier, parce que Dieu aime l'étranger, auquel il donne pain et vêtement (Dt X 18); le second, plus particulier, parce que les Israélites partagèrent sa condition durant leur séjour en Égypte : « Aimez l'étranger, car au pays d'Égypte vous fûtes des étrangers » (Dt X 19; cf. Ex XXI 20; XXIII 9; Lv XIX 34; Dt V 15; XXIV 18). Cet amour pour l'étranger en même temps que pour le malade et l'indigent, qu'il se targue d'avoir toujours pratiqué, fait justement partie de la longue instruction par laquelle Zabulon exhorte ses enfants à se montrer compatissant envers tous les hommes (*Zab.* V 1-VIII 6). La

[52] Textes cités par A. VINCENT, dans *Le Judaïsme* (Bibliothèque catholique des sciences religieuses), Paris 1932 p. 173.

[53] Deux principes sont à sa base : 1° Il faut imiter Dieu en se montrant bon et miséricordieux envers tous (cf. G. F. MOORE, *op. cit.* II pp. 210 s.); 2° L'homme a été créé à l'image de Dieu (Gn V 1), et est digne par le fait de notre respect et de notre bonté, quel qu'il soit. Cf. G. F. MOORE, *ibid.* I pp. 446 s.

[54] *Das Markusevangelium* (Handbuch zum N. T. 3), Tubingue 1926 p. 142.

source où il puise est toujours la même : elle a jailli en Israël, fut captée dans la communauté de Damas, et continua d'alimenter le zèle charitable de la Synagogue. D'ailleurs il paraît bien que pour l'auteur des *Testaments* comme pour les Rabbis, le prochain était avant tout l'enfant d'une des douze tribus. De plus, comme Schürer l'avait remarqué [55], parmi les principaux passages où la charité à l'égard du prochain fait l'objet d'une recommandation pressante, trois au moins (*Iss.* v 2; vii 6; *Benj.* iii 3-5) manquent dans la version arménienne; en pareils cas, le texte primitif a été, vraisemblablement remanié par le traducteur grec. Quoi qu'il en soit, si ouverte qu'on la suppose, la morale des patriarches reste en dépendance de la Loi. Elle dépasse de si peu le niveau de l'Ancien Testament que sa comparaison avec l'éthique de Barnabé, du Didachiste et d'Hermas se solde par la constatation de deux climats de pensée.

***

Si les légendes et les parénèses l'emportent en quantité sur les autres éléments des *Testaments*, on ne saurait donc en conclure que l'unique intention de l'auteur ait été comme de Jonge le pense de « tracer la voie de la vie chrétienne ». Son dessein était plus précisément d'engager ses lecteurs à ne point s'écarter de l'immuable Torah : « Maintenant, mes enfants, fait-il dire à Lévi, je vous ordonne de craindre votre Dieu, le Seigneur, de tout votre cœur, et de marcher sans biaiser en accord avec toute la Loi. Enseignez donc les lettres à vos enfants, afin que, lisant sans relâche la Loi de Dieu, ils aient l'intelligence toute leur vie durant. Car quiconque connaît la Loi sera honoré. » (*Lévi* xiii 1-3. Cf. iv 6; v 1; *Neph.* ii 6; iii 3; *Gad* iv 7; *As.* vii 5).

Encore est-il que pour lui la fidélité à la Loi est conditionnée par la soumission à Lévi et à Juda, dont viendra le salut (*Sim.* vii 2; *Dan* v 10-12; *Gad* viii 1; *Jos.* xix 11), et par qui le Seigneur se rendra présent sur la terre au temps de sa visite (*Lévi* ii 11; *Zab.* ix 8; *Dan* v 1; *Neph.* viii 3; *As.* vii 3) [56]. Il faut donc obéir à Lévi et à Juda (*Sim.* vii 1; *Neph.* viii 2; *Gab* viii 1; *Jos.* xix 11), mais surtout à Lévi (*Rub.* vi 5;

[55] *Op. cit.* p. 347 n. 91.

[56] Voir cependant *Neph.* viii 2-3 : « Quant à vous, obligez vos enfants à se tenir unis à Lévi et à Juda. Car c'est par Juda que viendra le salut pour Israël : par son sceptre Dieu apparaîtra sur la terre, demeurant parmi les hommes, pour sauver la race d'Israël et il se ralliera les justes d'entre les nations. » Mais ce texte est sûrement remanié. S'il ne l'était pas, on ne verrait pas pourquoi il commence par une exhortation à ne pas rompre les liens, non seulement avec Juda, mais aussi avec Lévi. Cf. A. S. Van der Woude, *op. cit.* pp. 200 s.

8-10; *Sim.* v 4-5; vii 1; *Juda* xxi 1; *Dan* v 6 s.). Sauf deux exceptions douteuses (*Gad* viii 1; *Dan* v 10) [57], Lévi n'est pas seulement nommé le premier (*Juda* xxi 2; xxv 1; cf. *Rub.* vi 11) : il est comparé au soleil alors que Juda est assimilé à la lune (*Neph.* v 3-5); il est béni par le Seigneur lui-même, tandis que Juda ne reçoit que la bénédiction de l'Ange de la Face (*Juda* xxv 2); et à son tour il bénira Juda (*Rub.* vi 11). Plus fort encore : L'auteur met dans la bouche de Juda cette déclaration : « Le Seigneur m'a donné la royauté, mais à lui (Lévi) il a donné le sacerdoce, et il a placé la royauté au-dessous du sacerdoce. A moi il a donné les choses de la terre; à lui celles du ciel. Comme le ciel est au-dessus de la terre, ainsi le sacerdoce de Dieu est au-dessus de la royauté terrestre » (*Juda* xxi 2-4).

Au titre de la royauté, Juda est appelé à régner sur toutes les nations (*Rub.* vi 11; *Sim.* xii 2); il aura à mener jusqu'à la mort des combats visibles et invisibles (*Rub* vi 12); il sera un roi éternel (*Rub.* vi 12); son sceptre resplendira à jamais (*Juda* xxiv 5); de sa racine sortira un rejeton de justice pour juger et sauver tous ceux qui implorent le Seigneur (*Rub* vi 11-12; *Juda.* xxiv 5-6). Au titre de son sacerdoce, Lévi pourtant est appelé à plus haute destinée. Il se voit, en extase, élevé à la dignité suprême : oint d'huile sainte et revêtu des ornements sacrés. Lui sont réservés : 1° l'offrande des sacrifices pour tout Israël (*Rub.* vi 8; cf. *Lévi* ix 6-14); 2° l'enseignement de la Loi (*Rub.* vi 8; *Lévi* ix 6-8; xviii 2-3); 3° le ministère des bénédictions (*Rub.* vi 11; *Lévi* v 2) : bref, les fonctions proprement sacerdotales, avec la haute direction des opérations militaires au cours des guerres du Seigneur (*Sim.* v 5). A ce sujet, la prophétie qui suit l'investiture de Lévi (viii 4-10), et dans laquelle de Jonge a cru voir l'évocation du baptême chrétien [58], mérite attention. Le texte grec est très obscur et semble avoir subi des remaniements substantiels. Mais le fragment araméen de la *Bodleian Library* et le fragment 1 de 1*Q Lévi* permettent d'en rétablir la structure primitive [59]. Il y était question des deux royautés accordées à Lévi : la « royauté du sacerdoce » מלכות כהנותה et la « royauté de l'épée » מלכות חרבא. En vertu de la première, Lévi a dans son lot les offrandes à présenter au Seigneur, ce qui lui donne le droit de manger les meilleures prémices de la terre; en vertu de la seconde, il est voué à la guerre, au combat, au massacre, à la peine, à la mêlée, à la tuerie, à la faim. Se comprennent dès lors les sections

[57] Explicables par la même raison.

[58] Cf. de Jonge, pp. 44 s.

[59] Cf. P. Grelot, *Notes sur le Testament araméen de Lévi (Fragment de la Bodleian Library colonne a)*, dans *RB* LXIII 1956 pp. 390-406,

(*Sim.* v 5; *Lévi* III 3; *Dan* v 10-13) où Lévi combat au nom du Seigneur, en attendant que lui soient confiées les armées rangées pour le jour du jugement contre les hordes de Béliar. Ceci n'est pas sans rappeler les combats maccabéens. On en a conclu que les *Testaments* ont été composés « à l'époque des premiers Asmonéens, lorsque les Assidéens les plus attachés à la Loi voyaient dans l'empire exercé dans Juda par Lévi le salut de toute la nation, dont on espérait voir se grouper les éléments dispersés [60]. » Cette opinion était soutenue par Charles et par Schürer. Celui-ci avait pris position très fermement : « Die ganze Tendenz der Schrift, die Judenschaft ausserhalb Judäas zum engen Anschluss an die Stämme Levi und Juda zu ermahnen, versetzt uns in eine Zeit, wo die jüdische Gemeinde, wenn nicht ausschliesslich, so doch ihrem Kerne nach aus den Stämmen Levi und Juda bestand und der Stamm Levi der führende war [61]. »

Depuis que les cachettes de la mer Morte nous ont fait connaître la structure et les visées de la secte essénienne, c'est elle néanmoins qui nous offre les meilleurs parallèles. G. Vermès l'a définie « une miniature du peuple d'Israël [62] ». Composée de prêtres-lévites et de laïcs (mais c'étaient les prêtres, descendants d'Aaron et de Sadoq qui y occupaient les postes principaux), en réaction contre la décadence du sacerdoce officiel annoncée pour la dernière semaine du monde (*Lévi* x 10; XIV 1; XVII 8-11), elle était organisée en fonction de l'observance ponctuelle de la Loi (1 *QS* v 8, 21; VI 6; *CDC* VI 2-11 etc.) L'attente de la visite tenue pour imminente (1 *QS* IV 6 s., 11-13; *CDC* VII 21) stimulait la ferveur de ses membres. Tout était prêt pour le combat final contre les fils des ténèbres. Les pénitents du désert vivaient sur pied de guerre : prêtres et lévites y devaient intervenir activement [63].

La correspondance de ces données avec celles des *Testaments* est remarquable. On peut faire un pas de plus. Consciente de vivre les derniers temps avant-coureurs de la fin, la Communauté de Qumrân se préparait à la venue du Prophète et de deux Messies. Nous savons ce qu'en dit la *Règle* (1 *QS* IX 10 s.) :

> Et ils seront régis par les ordonnances premières dans lesquelles les membres de la Communauté commencèrent à être instruits, jusqu'à la venue du Prophète et des Oints d'Aaron et d'Israël.

[60] Cf. M.-J. Lagrange, *op. cit.* p. 125 s.
[61] Cf. E. Schürer, *op. cit.* p. 348.
[62] *Les manuscrits du Désert de Juda*[2], Paris 1954 p. 40.
[63] Cf. J. Carmignac, *La Règle de la Guerre des Fils de lumière contre les fils de ténèbres* Paris 1958.

Dupont-Sommer a noté que « les ordonnances premières », qui supposent naturellement « les dernières », figurent dans le *Test. de Juda* (XXIV 3) [64]. Le Prophète est apparemment celui de Dt XVIII 18 : « Je leur susciterai du milieu de leurs frères un prophète semblable à moi. » Quant aux deux Oints ou aux deux Messies, le Messie-Prêtre et le Messie-Roi, ils transposent dans l'ère eschatologique les catégories communautaires d'Aaron et d'Israël (1 *QS* V 6; VIII 5-9; cf. *CDC* I 7), ainsi que les fonctions dévolues à l'un et à l'autre.

Un passage de la *Règle de la Congrégation* ou *Règle annexe* (1 *QSa* II 11-22 [65]) va dans le même sens. En voici la teneur d'après la traduction de Dupont-Sommer [66] :

> [De la sé]ance des hommes de renom, [convoqués] à la réunion pour le Conseil de la Communauté, quand [Adonaï] aura engendré le Messie parmi eux.
>
> [Le Prêtre] entrera [à] la tête de toute la Congrégation d'Israël, puis tous [les chefs des fils] d'Aaron les prêtres, convoqués à la réunion, hommes de renom; et ils s'assoiront en [face de lui] chacun selon sa dignité.
>
> Et ensuite [entrera le Mess]ie d'Israël; et s'assoiront en face de lui les chefs des [tribus d'Israël, cha]cun selon sa dignité, selon leur [position] dans leurs camps, et durant leurs marches; puis tous les chefs de fa[mille de la Congré]gation, ainsi que les sage[s de la Congrégation sainte], s'assoiront en face d'eux, chacun selon sa dignité.
>
> Et [quand] ils se réunir[ont] pour la tab[le] de la communauté [ou bien pour boire le v]in, et qu'ils disposeront la table de la communauté [et mêleront le] vin pour boire, que personne [n'étende] sa main sur les prémices du pain et [du vin] avant le Prêtre; car [c'est lui qui] bénira les prémices du pain et du v[in et étendra] sa main sur le pain en premier. Et ensui[te] le Messie d'Israël [éte]ndra ses mains sur le pain. [Et ensuite] toute la Congrégation de la Communauté [bén]ira, ch[acun selon] sa dignité.
>
> Et c'est selon ce rite qu'ils procéder[ont] en tout rep[as quand ils seront ré]unis au moins à dix personnes.

En 1 *QS* VI 4-5, il est question du repas conventuel, qui a Qumrân avait une signification sacrée. Dans notre passage, nous en avons la description idéale. Tout se passe après la fin des temps, sous la présidence des deux Messies : le Messie-Prêtre, à la tête des fils d'Aaron, chacun selon sa dignité; le Messie d'Israël, à la tête des chefs des tribus, chacun selon sa dignité. Bien qu'à l'endroit où l'on s'attendrait à le voir nommé nous soyons en présence d'une lacune, c'est le Messie-Prêtre qui vient (l. 12) et qui bénit le pain et le vin en premier (l. 19 s.).

[64] *Les écrits esséniens...*, p. 109 n. 3.
[65] Cf. D. Barthélemy et J. T. Milik, *Qumran Cave I*, n. 28 *a*.
[66] *Les écrits esséniens...*, p. 123.

Comme en 1 *QS* IX 10 s., nous avons donc affaire non seulement au Messie traditionnel de Juda par David, mais aussi au Messie d'Aaron [67].

Dans le fragment des *Testimonia* provenant de *4Q* [68], trois textes bibliques, auxquels les membres de la Communauté entendaient se référer à l'appui de leurs croyances, se trouvent d'autre part rapprochés. Ce sont : 1° Dt XVIII 18-19 annonçant le Prophète qu'il faudra écouter; 2° Nb XXIV 16-17 (oracle de Balaam) concernant l'étoile de Jacob et le sceptre d'Israël; 3° Dt XXXIII 8-11 (bénédiction de Lévi par Jacob). Puisque Lévi et Juda sont précédés par le Prophète comme en 1 *QS* IX 11, on est en droit de penser que l'oracle et la bénédiction étaient appliqués à deux personnages eschatologiques issus des deux principales tribus. Lors de la Seconde Révolte, l'oracle de Balaam parut réalisé en Simeon Kozeba, qui se faisait passer pour le Messie. A ce sujet, le témoignage de R. Aqiba est formel : jouant sur les mots, il disait : « De Jacob a surgi Kozeba [69]. » Or, sur les monnaies de l'insurrection apparaît un Grand Prêtre Eléazar [70]. Il semblerait donc que deux hommes, un prêtre et un laïc, étaient à la tête du mouvement prétendument messianique. Ceci semblerait signifier que le messianisme bicéphale de la secte avait eu un grand rayonnement.

Quand, par quelle filière, parvint-il à infléchir la tradition davidique? Nous n'avons pas trop à nous en préoccuper. Il reflète en tout cas les idées qui se firent jour après l'Exil, lorsque la restauration de la Nation paraissait dépendre de l'activité parallèle des prêtres-lévites, fils de Sadoq (Ez XLIV 15-XLV, 6) et du *Prince* (Ez XLV 7-17). Za IV 14 juxtapose les deux pouvoirs, spirituel et temporel, en la personne de Josué et de Zorobabel : « les deux Oints qui se tiennent devant le Seigneur de toute la terre. » A l'époque des Maccabées, l'importance du sacerdoce ne cessera de s'accroître au point d'absorber le pouvoir politique. D'où les protestations du Pharisien traditionaliste qui

[67] Cf. K. G. KUHN, *The Two Messiahs of Aaron and Israel*, from *NTS* I 1954/55 pp. 168-180, dans *The Scrolls and the New Testament*, Londres 1958 pp. 55-57; A. DUPONT-SOMMER, *op. cit.* p. 123 n. 3 : « Ce passage sur le repas communautaire est à rapprocher de la description plus brève qui se lit dans la *Règle* (VI, 4-5). Il s'agit dans notre passage de la Cène idéale telle qu'elle se célébrera à la fin des temps, quand les deux Messies seront là. Mais, en attendant cette heure, la cène qui se célèbre chaque jour, en chaque communauté groupant au moins dix membres (cf. *Règle* VI 3-4), la cène que préside le prêtre placé à la tête de ce groupe, s'inspire de cette liturgie idéale, de cette cène messianique, dont elle est comme un reflet et une anticipation. »

[68] Publié dans *JBL* LXXV 1956 pp. 182-187. Cf. A. DUPONT-SOMMER, *op. cit.* pp. 329 s.

[69] D'après une tradition attestée par R. Simon ben Jochai, dans *Jer. Taanit* 68*d*. Lorsque R. Aqiba vit Barkokheba, il dit : « Voici le Roi-Messie. »

[70] Cf. E. SCHÜRER, *op. cit.* I, Leipzig 1901 pp. 682-684; J. T. MILIK, *Une lettre de Siméon Bar Kokheba*, dans *RB* LX 1953 p. 291 s.

s'exprime dans le XVII^e *psaume de Salomon*. En attendant, le mouvement était déclanché; par réaction contre les mauvais prêtres, les vrais fils de Sadoq (ou ceux qui se croyaient tels) s'étaient retirés au désert pour le temps de l'impiété (1 *QS* VIII 12-16; IX 5-11; *CDC* 7-14; III 12-VI 3). Dans leur retraite, la conscience qu'ils avaient prise de leurs prérogatives héréditaires s'exprimait en règles précises. Qu'ils se fussent concentrés sur l'idée de deux Messies conjoints, n'était-ce point chose naturelle? Juda n'était pas privé de ses droits politiques et messianiques. Mais, si c'était de lui que devait sortir le rejeton annoncé par les prophètes, ne pouvait-on penser qu'à ses côtés, voire à un rang supérieur, il y aurait aussi un descendant lévitique, en sorte que les deux tribus eussent un rôle à jouer à la fin des temps.

Cette attente de deux Messies est clairement représentée dans les *Testaments*. R. Eppel [71], G. R. Beasley-Murray [72], A. Dupont-Sommer [73], K. G. Kuhn [74], A. S. van der Woude [75], M.-A. Chevallier [76] et M. de Jonge lui-même [77] en sont d'accord. Avant eux R. H. Charles [78] et le P. Lagrange [79] avaient eu le sentiment d'un transfert des droits messianiques de la Maison de David à celle d'Asmonée. Mis en défiance par les interpolations christianisantes, ils pensaient seulement que les *Testaments* primitifs ignoraient de parti pris le Messie de Juda, ou ne lui faisaient qu'une très petite place. Inversement, E. J. Bickermann s'est prononcé contre toute espèce de messianisme, soit de Lévi, soit de Juda [80]. De telles options s'expliquent par la difficulté, faute de parallèles littéraires, que soulevait l'idée d'un messianisme dédoublé.

Dans les *Testaments*, Lévi et Juda sont cependant, non point opposés l'un à l'autre, mais rapprochés l'un de l'autre en raison de leur vocation eschatologique : au premier, le sacerdoce pour toujours, jusqu'à la consommation des temps; au second, la royauté éternelle. C'est de quoi témoigne cette exhortation de Ruben (VI 8-11) :

[71] *Le piétisme juif dans les Testaments des Douze Patriarches*, Strasbourg 1930 pp. 97-105.
[72] *The Two Messiahs in the Testaments of the Twelve Patriarchs*, dans *JTS* XLVIII 1947 pp. 1-12.
[73] *Nouveaux aperçus...*, p. 80.
[74] *Op. cit.* dans *The Scrolls...*, p. 57 s.
[75] *Op. cit.* p. 190-216.
[76] *Op. cit.* pp. 122 s.
[77] DE JONGE a, p. 553 : « There is as obvious connection here with the hopes of the Qumrân sect which knows a priestly Messiah from Aaron and a Kingly Messiah from Israel. »
[78] *The Apocrypha...*, p. 294.
[79] *Le Judaïsme...*, pp. 126-129.
[80] *The date of the Testaments of the Twelve Patriarchs*, dans *JBL* LXIX 1950 pp. 245-260.

> Je vous commande d'écouter Lévi, car il aura la connaissance de la Loi de Dieu, et prononcera les jugements, et fera les offrandes pour tout Israël, jusqu'à la consommation des siècles : il est le Grand Prêtre oint dont le Seigneur a parlé... C'est lui qui bénira Israël et Juda, car c'est lui (Juda) que le Seigneur a choisi pour régner sur toutes les nations. Prosternez-vous devant sa descendance, car pour nous il mourra dans des guerres visibles et invisibles, et il sera parmi vous un roi éternel.

Comment entendre la perpétuité dont il s'agit, et dont la mort elle-même ne pourra triompher? Un passage parallèle du *T. de Simon* (VII 1-2) va nous l'apprendre. Comme le précédent, il commence par la recommandation d'obéir à Lévi, avec l'addition de Juda :

> Mes enfants, obéissez à Lévi et à Juda, et ne vous élevez pas contre ces deux tribus, car d'elles viendra pour vous le salut de Dieu. Car le Seigneur suscitera pour vous de Lévi un Grand Prêtre et de Juda un Roi [Dieu et homme]. Il sauvera les Gentils et la race d'Israël.

Nous avons, certes, affaire à deux personnages distincts : la gloire de Lévi et de Juda sera de leur donner naissance. Quand Dieu viendra sauver ceux qui lui appartiennent, c'est d'eux qu'il se servira pour accomplir son œuvre salvifique à la fin des temps.

Passons à l'hymne messianique qui se lit en Juda XXIV 1-6, grec et slavon :

> 1. Et, après ces choses, se lèvera pour vous une étoile de Jacob dans la paix. Et un homme s'élèvera de ma postérité, tel un soleil de justice, marchant avec les fils des hommes en douceur et justice. Et en lui ne se trouvera point de péché. 2. Et les cieux s'ouvriront sur lui pour répandre l'Esprit, la bénédiction du Père Saint. 3. Et il répandra sur vous l'Esprit de grâce, et en lui vous deviendrez fils en vérité, et vous marcherez dans les commandements, du premier au dernier, 4. Ce rameau du Dieu Très Haut, cette fontaine qui donne la vie à tous. 5. Alors le sceptre de ma royauté resplendira, et de votre racine s'élèvera un tronc. 6. Et de lui montera une verge de justice pour les Gentils, afin de juger et de sauver tous ceux qui invoquent le Seigneur.

D'après ce texte, il ne s'agirait que du Descendant de Juda, puisque celui-ci est désigné dès le v. 1 en la personne de « l'homme de ma postérité ». La composition est chrétienne : utilisant les textes classiques Nb XXIV 17 et Is XI 1-10), elle les applique à Jésus, dans l'évocation de la théophanie du Jourdain, avec l'adoption accordée aux fidèles [81].

Voici maintenant la version arménienne :

> 1. Et après ces choses, se lèvera l'étoile de la paix, et il marchera avec les hommes en douceur et justice. 2. Et les cieux s'ouvriront sur lui, et les

[81] Cf. M.-A. CHEVALLIER, *op. cit.* p. 130 s.

bénédictions du Père Saint seront répandues sur lui. 3. Et il répandra sur nous l'Esprit de grâce, et vous deviendrez ses vrais fils par adoption, et vous marcherez dans ses commandements du premier au dernier. 4. Alors un rameau montera de moi, 5. et le sceptre de ma royauté resplendira, et de votre racine s'élèvera un tronc, 6. et de lui montera la verge de justice pour les Gentils, afin de juger et de sauver tous ceux qui invoquent le Seigneur.

L'examen comparatif des versions a été mené par van der Woude très diligemment [82]. Observons avec lui tout d'abord que les vv. 5 et 6 ne présentent pas de divergences, encore qu'il faille les unir au v. 4 en la forme abrégée « alors un rameau montera de moi », qui suivant le grec se rattache à la partie précédente. Étant unanimement attesté, il paraît dès lors impossible que l'oracle touchant le germe et le sceptre de Juda ne réponde pas à une intention délibérée de l'auteur. Que celui-ci ait eu en vue le Messie royal, préfiguré à Qumrân par le Prince de la Congrégation, me paraît solidement confirmé en particulier par la *Bénédiction du Prince* « établi comme sceptre sur les dominateurs » (*1 QSB* v 27), et plus encore par la *Bénédiction patriarchale*, où précisément le germe (cf. Jr XXXIII 5; Za VI 12) et le bâton de commandement (Gn XLIX 10) équivalent du sceptre (Nb XXIV 17), sont mis en relation avec David « auquel le trône ne manquera pas... jusqu'aux générations éternelles. »

Il est toutefois à noter que, contrairement au grec, la version arménienne ne fait pas la moindre mention du Descendant de Juda avant le v. 4. Il y est dit seulement, au v. 1, que l'étoile de la paix s'élèvera et marchera avec les hommes en douceur et justice. Quelle est cette étoile? Sûrement celle qui est unie au sceptre dans l'oracle de Balaam (Nb XXIV 17). S'ensuit-il que l'étoile et le sceptre désignent ici le même personnage? Une raison sérieuse d'en douter est que dans le *Document sadoqite* (VII 18) l'étoile désigne le Scrutateur de la Loi, c'est-à-dire un prêtre aaronite (le Maître de justice ou un autre), tandis que le sceptre représente le Prince laïc, ou chef temporel de la Congrégation, comme en *1 QSb* v 23, 27 et en *1 QM* v 1. Si l'étoile est l'emblème du Messie sacerdotal, si *Juda* XXIV 1-3 ne concerne que lui, les points de contact entre cette section et l'hymne de *Lévi* XVIII consacré au « nouveau prêtre » se comprennent dès lors aisément par la similitude des oracles. L'étoile (*Lévi* XVIII 3; *Juda* XXIV 1), le soleil de justice ou de la connaissance (*Lévi* XVIII 3; *Juda* XXIV 1), l'ouverture des cieux (*Lévi* XVIII 6; *Juda* XXIV 2), la bénédiction du Père (*Lévi* XVIII 6; *Juda* XXIV 2), l'effusion de l'Esprit (*Lévi* XVIII 7; *Juda* XXIV 2), l'enseigne-

[82] *Op. cit.* pp. 206-209.

ment de la Loi (*Lévi* XVIII 3; *Juda* XXIV 3), les fils en vérité (*Lévi* XVIII 8 s.; *Juda* XXIV 3) : compte tenu de légères différences rédactionnelles, ces traits se retrouvent de part et d'autre, pour la bonne raison qu'ils caractérisent le Messie-Prêtre.

Selon l'interprétation de de Jonge, qui poursuit sa démonstration sans sourciller, il est vrai que le « nouveau prêtre » de *Lévi* XVIII serait à identifier avec le Messie-Roi magnifié selon lui d'un bout à l'autre de *Juda* XXIV 1-6; on suppose qu'à la fin des temps les privilèges de Lévi lui seront transmis [83]. C'est pourquoi Ruben aurait soin d'avertir ses enfants que Lévi fera des ordonnances et offrira des sacrifices « jusqu'à la consommation des temps », τελειώσεως χρόνων (*Ruben* VI 8; cf. *Lévi* X 2 : συντελείᾳ τῶν αἰώνων; *Zab.* IX 8 : καιροῦ συντελείας); c'est pourquoi l'ange qui s'adresse à Lévi lui déclarerait que le sacerdoce sera donné à sa postérité jusqu'à ce que le Seigneur vienne visiter les Gentils » (*Lévi* IV 4; cf. V 2); c'est pourquoi enfin Lévi lui-même prophétiserait la venue d'un roi issu de Juda, « qui établira un nouveau sacerdoce » (*Lévi* VIII 14), et annoncerait que le Seigneur suscitera un « nouveau prêtre » (XVIII 2 [84]).

Ces inférences reposent sur deux hypothèses. La première est que les expressions τελειώσεως χρόνων, καιροῦ συντελείας etc. sont limitatives, au lieu d'ouvrir une perspective indéfinie. La seconde est que la chute du sacerdoce coïncide avec l'instauration d'un régime liturgique *entirely different*, et auquel Lévi n'aura plus part [85]. Que telle fut la pensée de l'auteur des *Testaments* primitifs, c'est fort peu probable. Par analogie avec les expressions du langage prophétique : εἰς τὸν αἰῶνα χρόνον, ἕως ἂν ἔλθῃ, les formules concernant la durée du sacerdoce lévitique s'entendent le plus normalement comme ne devant pas avoir de fin, tout au moins dans l'éon présent, ἐν τῷ καιρῷ τούτῳ (*'ōlam ha-zeh*). Quant à la chute du sacerdoce (*Lévi* XVIII 1), elle vise les mauvais prêtres qui à la fin des âges se rendront coupables de toutes les abominations (*Lévi* X 2; XVII 11), mais n'entraîne point pour autant la destruction radicale de leur dynastie [86]. Suivant la doctrine du germe et du renouveau à laquelle les *Testaments* sont fort attachés, c'est d'elle en effet que paraît sortir le « nouveau prêtre » en qui les promesses faites à Lévi trouveront leur accomplissement.

[83] Cf. DE JONGE, pp. 89-91.
[84] *Ibid.* pp. 88 s.
[85] *Ibid.* p. 89.
[86] Cf. A. S. VAN DER WOUDE, *op. cit.* p. 210.

Je reconnais que dans les manuscrits grecs la transmission des privilèges lévitiques à la Maison de Juda paraît signifiée à divers endroits : 1° en *Dan* v 10; *Neph.* viii 2; *Gad* viii 1, Juda est nommé avant Lévi; 2° en *Lévi* viii 11-15 il est chargé de fonder un nouveau sacerdoce à la manière des Gentils; 3° en *Lévi* xviii 3, la comparaison « comme un roi » ou « comme d'un roi » invite à penser que le Messie royal ou de Juda est le « nouveau prêtre » mentionné au verset précédent; 4° en Juda xxiv 1, la petite phrase « et un homme s'élèvera de ma postérité comme le soleil de justice » fait passer au descendant de Juda l'attribut solaire, qui en *Neph.* v 3 est réservé à Lévi; 5° en *Lévi* xviii 7, les mots « dans l'eau » évoquent le baptême de Jésus; 6° en *Jos.* xix 11, c'est de Juda associé à Lévi que vient « l'Agneau qui ôte le péché du monde ».

Plusieurs remarques toutefois s'imposent.

1° Contrairement à l'ordre habituel des deux tribus, dans les trois premiers passages, Lévi et Juda ont été intervertis, le plus vraisemblablement par réaction contre la tendance générale du premier auteur. 2° *Lévi* viii 11-15 est corrompu; suivant la reconstitution appuyée par *Test. Lévi araméen*, il n'y était question ni d'un roi issu de Juda ni d'un nouveau sacerdoce, mais des chefs, des juges et des scribes, c'est-à-dire des trois classes de fonctionnaires lévitiques [87]. 3° Le symbole de l'étoile attribué au « nouveau prêtre », comme étant celui d'un roi, pourrait être d'inspiration chrétienne, d'après Mt ii 2 [88]; on ne peut néanmoins oublier que dans *Test. Lévi araméen*, qui servit de source à l'auteur, le sacerdoce lui-même est une royauté, parallèle à celle de l'épée [89]. 4° Bien que *Juda* xxiv dépende de Nb xxiv 17 hébreu, en xxiv 1, le mot ἄνθρωπος provient de la LXX, qui rend ainsi שבט [90]; de plus, le membre de phrase « un homme se lèvera de ma postérité » fait défaut dans la version arménienne (A), plus proche ici de l'original [91]. 5° En *Lévi* xviii 7, l'expression ἐν ὕδατι, soutenue par le seul MS *e*, est généralement tenue pour une interpolation évocatrice du baptême dans le Jourdain. 6° *Jos.* xix 11 (G) est en désaccord formel avec A, et sans rapport avec le contexte antérieur, qui n'a rien à voir avec le salut messianique [92].

[87] Cf. P. Grelot, *art. cit.* pp. 395 s.

[88] Cf. J. Daniélou, *L'Étoile de Jacob et la mission chrétienne à Damas*, dans *Vigiliae christianae*, XI 1957 p. 123.

[89] Voir ci-dessus, p. 544.

[90] Cf. A. S. van der Woude, *op. cit.* p. 208.

[91] *Ibid.*, p. 208 : « Sehen wir nun die armenische Textüberlieferung genauer an, so erweist sich, dass sie von christlicher Hand unberührt geblieben ist. Demzufolge fehlt v. 1 auch das Septuagintazitat, aber weiter auch alles, was in G und S christlich anmutet. »

[92] *Ibid.* pp. 201-203.

Bref, les principaux passages sur lesquels on croirait pouvoir se fonder pour attribuer à l'auteur des *Testaments* l'intention que de Jonge lui prête sont d'interprétation douteuse ou vraiment suspects : il est d'autant plus difficile de leur faire crédit qu'ils ne concordent pas avec le sentiment de l'obéissance due à Lévi. Supposons un auteur chrétien. N'eût-il fait qu'accommoder un schéma juif *(the original L. J. pattern)* [93], nous ne relèverions pas dans son livre tant de passages intentionnels sur la priorité de Lévi en fonction du salut. Comment un chrétien, fût-il judéo-chrétien, se serait-il avisé de mettre Juda au second rang, alors que suivant la tradition prophétique, c'est de cette tribu qu'était sorti le Sauveur? A quelles équivoques ne se serait-il pas exposé en entretenant l'attente d'un second Messie? Et à quoi eussent répondu ses invitations instantes à se grouper autour de Lévi et de Juda [94], également responsables de la mort de Jésus?

***

Il faut donc, revenant à l'ancien système, nous résigner à distinguer dans nos Testaments deux couches rédactionnelles bien distinctes : la première composée au moyen de sources et de traditions diverses dans le but d'exhorter le lecteur à observer la Loi, sous la conduite de Lévi et de Juda ; la seconde attribuable à un chrétien dont la principale intention semble avoir été de modifier les perspectives messianiques du premier auteur selon les requêtes de sa foi.

Son travail ne fait preuve que d'une habileté moyenne dans l'art de dénaturer les textes. Cependant de Jonge a le mérite de l'avoir démontré — et tel est, pensons-nous, le résultat le plus positif de son étude — l'apport chrétien ne se limite pas à un nombre plus ou moins grand d'interpolations. A côté de celles-ci, il y a des remaniements plus astucieux. N'empêche qu'à travers le texte actuel, où copistes et traducteurs ont sans doute mis chacun du leur, l'écrit primitif réapparaît sous ces retouches de façon suffisamment distincte pour qu'on puisse s'en faire tout au moins une idée générale. On y reconnaît la doctrine professée en marge du judaïsme officiel sur la succession des deux éons : le premier livré à la compétition des esprits et où Lévi joue le premier rôle; le second, commençant avec la venue des deux Messies, à la fin

[93] Cf. DE JONGE, p. 86 s.; DE JONGE a, p. 549.
[94] Voir ci-dessus, pp. 533 ss.

des temps. Cette doctrine était certainement admise par le premier auteur, qui par le fait devait être juif et non chrétien.

***

Comment se fait-il alors que nos *Testaments* n'aient point laissé de traces dans les grottes de Qumrân [95]? S'il était vrai que le Maître de Justice y occupe la place envahissante que Philonenko s'est efforcé de lui faire, cette disparition serait bien étonnante. Que les *Testaments* présentent des traits d'affinité avec la *Règle* et les autres écrits de la mer Morte, c'est autre chose. Faute d'attestations étrangères aux *Testaments*, N. Messel [96], dont de Jonge se réclame comme d'un précurseur trop peu écouté [97], estimait déraisonnable d'attribuer au judaïsme les passages du livre qui sans être typiquement chrétiens n'en faisaient pas moins penser à un pont jeté entre les deux alliances. La connaissance du judaïsme sur lequel les écrits de Qumrân portent témoignage a modifié la position du problème : il fallait y insister. Mais rechercher les affinités des *Testaments* avec les doctrines qumrâniennes ne doit pourtant pas nous empêcher de noter leurs divergences [98].

La première se rapporte à la Loi. Qu'il s'agisse de l'étude dont elle devait faire l'objet nuit et jour (*1 QS* VI 6; VIII 14-15; IX 17-18; *CDC* VI 2-11) ou de l'exactitude avec laquelle on était tenu à la pratiquer littéralement (1 *QS* V 8; 21-22; VIII 22; IX 9; *CDC* IV 8; VI 13; IX 17; XV 9; XVI 1, 4-5, 8), dans la Communauté de l'Alliance, le zèle qu'elle suscitait en eût remontré aux plus pointilleux. En ce qui concerne le repos sabbatique, par exemple, le *Document de Damas* (X 14-XI 18) adopte les solutions extrêmes : défense de proférer des paroles vaines ou futiles (X 18); défense de rien transporter de l'intérieur à l'extérieur ou *vice versa* (XI 7-8; cf. *Šabbaṭ* I 1); défense d'aider

[95] Voir H. F. D. Sparks, dans *JTS* N. S. VI 1955 pp. 287-290.

[96] *Über die textkritisch begründete Ausscheidung vermeintlicher christlichen Interpolationen in den Testamenten der Zwölf Patriarchen*, dans *Baudissin-Festschrift* (Beih. z. ZATW 23), Giessen 1918 pp. 355-374.

[97] de Jonge, p. 11 : « A very vehement attack on Bousset's and Charles's textual criticism was made by N. Messel in 1918. This scholar gave a detailed criticism of the proofs on which these scholars based their theory, and made the important point emphasized by Lagrange, that it is scientifically unsound to remove the more proeminent Christian passages as interpolations and to present the remaining, not so obviously Christian parts, as products of a Jewish preformation of Christianity for which we have no other evidence than the *Testaments themselves.* »

[98] Cf. M.-A. Chevallier, *op. cit.* pp. 119 s.; B. Otzen, *Die neuaufgefundenen hebraïschen Sektenschriften und die Testamente der Zwölf Patriarchen*, dans *Studia Theologica*, VII 1953 pp. 125-157.

une bête à mettre bas (XI 13; cf. *Šabbaṯ* XVIII 3); défense de la retirer d'une fosse ou d'un puits (XI 14; cf. Mt XII 11; *Yom Tob* III 4); défense de se servir d'une échelle ou d'une corde pour sauver une personne tombée dans une citerne (XI 16-17; cf. *Bab Yoma* 84 b), etc.

L'auteur des *Testaments* ignore ce rigorisme. Nous parlions du repos sabbatique : il n'en fait pas plus mention que des bains. Et pourtant ceux-ci faisaient partie des principales observances esséniennes. En revanche, encore qu'il fût chargé d'enseigner la Loi en sa qualité de Grand Prêtre (*Rub.* VI 8; *Lévi* IV 3; IX 6; XIII 1-4; XVIII 2-3), Lévi fait figure de moraliste plus encore que de légiste à la manière des Pharisiens : tout ce qu'il commande est de faire le bien et d'éviter le mal, en résistant aux tentations.

A cet effet, on ne voit nulle part qu'il faille se séparer du monde où les justes vont leur chemin (*Lévi* V 7; *Neph* VIII 3).

De ceux-ci, Joseph est le type accompli : exposé à tous les périls de l'âme et du corps, il les a maîtrisés, non en fuyant ses semblables, mais par la fermeté de son propos (*Rub.* IV 9), par la pureté de son âme (*Sim.* V 1), par le souvenir des monitions paternelles (*Jos.* III 3-4), par la patience (*Jos.* X 1), par le jeûne et la prière (*Jos.* III 3; IV 3; VI 7; VIII 1; IX 2; X 1), et surtout par l'Esprit de Dieu qui était en lui (*Sim.* IV 3). Les autres patriarches suivent d'ordinaire une ligne moins droite : leur vie est traversée de fautes et de beaux repentirs. Mais enfin aucun d'eux ne s'accuse d'être demeuré dans la société des hommes, ni ne donne le conseil de la fuir absolument. Nous sommes loin du désert où les membres de la Communauté, qui se flattaient de constituer le petit Reste d'Israël, faisaient de leur séparation d'avec les fils de ténèbres la condition essentielle du salut.

C'est que, suivant l'auteur des *Testaments*, le monde n'est pas aussi perverti que les sectaires l'imaginaient. Sa vision certes ne manque pas de réalisme : il sait que les esprits sont aux aguets pour détourner les hommes des voies de la justice (*Rub.* III 1; IV 7, 9; *Juda* XVI 1; *Iss.* VII 7; *Dan* II 4; *As.* VI 4; *Benj.* V 2, etc.); il prévoit un épaississement du mal à l'approche des derniers temps (*Lévi* X 2; XIV 1; XVII 6-8; *Iss.* VI 1-2; *Zab.* IX 9; *Dan* V 4; *Gad* VIII 2); il prédit les abominations des mauvais prêtres (*Lévi* X 2-3; XIV 4-8; XVI 1-5; XVII 11). Cependant Israël en son ensemble demeure la Nation élue (*Rub.* VI 8; *Dan* V 4); l'Ange de la paix intercède en sa faveur (*Lévi* V 6; *Dan* VI 6); viendra le temps où le Seigneur en fera un peuple parfaitement soumis à sa volonté (*Dan* V 6), et il sera entièrement sauvé (*Sim.* VII 2; *Juda* XXII 2; *Dan* V 4; *Jos.* XIX 11).

En ce qui regarde les Gentils, les perspectives d'avenir ne sont pas moins optimistes. Lévi est chargé de les éclairer : par son sacerdoce, ils se multiplieront dans la connaissance sur toute la terre (*Lévi* XVIII 9); car la Loi, qu'il a pour mission d'enseigner, est destinée à tous (*Lévi* XIV 4), afin que nul ne soit étranger ici-bas (*Lévi* XIII 3-4). Aussi, l'Ange qui intercède pour Israël étend-il sa prière à tous les justes (*Lévi* V 7; *Dan* VI 2). Lumière de justice, le Seigneur lui-même leur inculquera le zèle envers lui (*Zab.* IX 8); il les visitera dans sa tendre miséricorde (*Lévi* IV 4), sauvant toutes les races des hommes (*Lévi* II 11; *As.* VII 3; *Benj.* X 5), *créés à son image* (*Neph.* VIII 5). Enfin, ils seront réunis aux douze tribus, dans le Temple de Jérusalem (*Benj.* IX 2), et tous les peuples de la terre glorifieront Dieu à jamais (*Juda* XXV 5; *Neph.* VIII 4).

Cet universalisme, que le texte grec a peut-être accentué, contraste, non seulement avec l'exclusivisme fanatique de la secte (*1 QS* V 13-20; VIII 4-11; IX 5-11), mais aussi avec l'intransigeance dédaigneuse qu'il est rare de ne pas rencontrer dans les propos des Rabbis à l'égard des nations [99]. Et pourtant l'idée d'une fraternité humaine n'était pas étrangère au judaïsme hellénisé et rabbinique [100] : elle était chère, avons-nous vu, à Philon, qui professait le devoir de se rendre utile même à ses ennemis [101], et se refusait à voir dans la Loi le principe d'un discernement entre Juif, et étranger, [102]. Que la Loi promulguée par Moïse ait été offerte à tous les peuples de la terre, était un lieu commun des écoles d'Ismaël et d'Aqiba; il provenait d'une fort ancienne tradition [103]. R. Meir le reprit à son compte : il aurait été jusqu'à dire qu'un Gentil adonné à l'étude de la Torah était semblable au Grand Prêtre [104]. En *Sifra* sur Lv XVIII 5, cette

[99] Cf. R. H. CHARLES, *The Apocrypha...*, I p. 294.

[100] Cf. J. BONSIRVEN, *Les idées juives au temps de Notre-Seigneur*, Paris 1934 pp. 76-79.

[101] *Qu. in Ex.* II 11 (éd. RICHTER, VII p. 287); *De gig.* 10 (éd. WENDLAND, p. 50).

[102] *De septen.* 8 (éd. MANGEY, II 284). Cf. E. BRÉHIER, *Les idées philosophiques et religieuses de Philon d'Alexandrie* (Études de philosophie médiévale, VIII), Paris 1925 p. 253.

[103] Cf. G. F. MOORE, *op. cit.* I pp. 277 s. : « That the whole law was revealed at Sinaï to all nations and offered to them for their acceptance, but refused by all except Israel, is not a scholastic conceit or a play of homiletical subtlety; it was the teaching of both the great schools of the second century, the schools of Ishmael and Akiba, and is therefore presumably part of the earlier common tradition from which they drew; and it is repeated in many places with varying circumstantial details. The law was given in the desert (Ex XIX 1), given with all publicity in a place which no one had any claim to, lest, if it were given in the land of Israel, the Jews might deny to the Gentiles any part in it; or lest any nation in whose territory it was given might claim an exclusive right in it. It was given in the desert, in fire and in water, things which are free to all who are born into the world. It was revealed at Sinai, not in one language but in four. »

[104] Cf. *ibid.* p. 279.

sentence fait l'objet d'une dissertation attribuée à R. Jérémie : « Si tu demandes : D'où tires-tu qu'un Gentil, s'il obéit à la Loi est semblable au Grand Prêtre? La réponse est en ces mots : *L'homme qui les mettra en pratique vivra par elles.* Il notait aussi : *ceci est la Loi de l'humanité, Seigneur, Dieu* (2 S VII 19), et non point : ceci est la Loi des prêtres, des lévites et des Israélites. Et encore : *ouvrez les portes, qu'il entre* (Is XXVI 2); non point : qu'entrent les prêtres, les lévites, les Israélites; mais : qu'entre le Gentil juste, qui garde la fidélité. Voilà la porte du Seigneur : *celle par laquelle entre le juste* (Ps CXVIII 20), non point celle par laquelle entrent les prêtres, les lévites et les Israélites. Il citait de plus : *réjouissez-vous* (Ps XXXIII 1); non point : prêtres, lévites et Israélites, réjouissez-vous; mais : réjouissez-vous justes dans le Seigneur. D'où il appert que s'il pratique la Loi, le Gentil est semblable au Grand Prêtre [105]. »

L'opinion selon laquelle les justes dispersés parmi les nations (*Lévi* V 7; *Juda* XX 2; *Neph.* VIII 3) seront réunis à Israël, ne saurait donc passer pour singulière. Elle avait pour fondement la commune origine des hommes connus de Dieu et créés à son image (Gn I 27). Ce principe se trouve énoncé en *Neph.* II 3; de même que par Philon [106], il fut invoqué par R. Aqiba [107] et par Simon ben ʿAzzai [108]. Au vrai, l'élargissement de la Loi, les rapprochements entre Juifs et Gentils, la croyance au salut des nations : ces trois thèmes sont dans le courant de la tradition prophétique, qui inspirait l'action missionnaire d'Israël [109]. A l'intérieur de la Communauté de l'Alliance, le légalisme, les interdits et la réprobation des fils de ténèbres avaient donné naissance à un courant opposé [110] : l'auteur des *Testaments* ne l'a pas suivi.

De savoir sous quelles influences il composa son livre est une question dont on ne finira pas de discuter. A en juger par ses hébraïsmes, voire par ses aramaïsmes [111], et certains aspects de sa pensée — ceux que Dupont-Sommer, Philonenko et van der Woude ont mis en relief — on en ferait sinon un essénien proprement dit, du moins un

[105] *Ibid.*
[106] *De op.* 22 (éd. COHN, p. 23).
[107] *Abot* III 19.
[108] *Sifra, Qedošim* 4 12 (sur Lev XIX 18). Cf. G. F. MOORE, *op. cit.* I p. 447.
[109] Cf. *ibid.* pp. 322-353.
[110] A ceci on pourrait opposer deux passages de l'hymne VI (1 *QH* VI 12, 15) concernant la conversion des Gentils et leur entrée dans l'Alliance à la fin des temps; mais il sont exceptionnels.
[111] Cf. R. H. CHARLES, *The Greek Versions*, pp. XXIII-XXXIX; *The Apocrypha...*, p. 287 s.; A. S. VAN DER WOUDE, *op. cit.* p. 192 s.

épigone de la secte[112]. Du point de vue de son universalisme et de son prosélytisme, nous serions plutôt enclins à suivre de Jonge, qui le place dans le monde des Hellènes. Cette supposition pourrait se prévaloir de la connaissance qu'il avait et de l'usage préférentiel qu'il fit de la LXX, notamment dans le *Test. d'Isachar*[113]. Tout considéré, n'aurions-nous pas affaire dès lors à un Juif d'origine palestinienne ou même sacerdotale, mais établi dans la *diaspora*, et en réaction contre le relâchement du clergé officiel? Sa connaissance de la *haggadah*, des apocryphes et, semble-t-il, de quelques écrits esséniens prouve la curiosité de son esprit, la diversité de son information.

D'autres explications sont cependant possibles; il n'entre pas dans mon propos d'en faire le tour. La seule chose que je tienne à souligner est que, de par leurs tendances, les *Testaments* devaient provoquer à Qumrân d'assez graves suspicions.

Il en allait autrement des *Jubilés*, cités par le *Document sadoqite* (XVI 2-4), et dont une dizaine de fragments ont été retrouvés dans les grottes 1, 2 et 4[114]. La condamnation méprisante des Gentils, identifiés avec les pécheurs (XXIII 24), et destinés à la destruction (XV 31), y va de pair avec les prescriptions sabbatiques (II 17-32; L 6-13), les interdits (VI 4-10; XXI 6, 18), le calendrier (VI 29-38), la célébration des fêtes (VI 23-28; XV 1-2) : bien que le messianisme y soit vaporeux, c'était un livre que les membres de l'Alliance pouvaient lire en toute sécurité. Si, malgré leurs affinités qumrâniennes, les *Testaments* ne se trouvaient pas dans la bibliothèque de la secte, alors que les *Jubilés* y figuraient en plusieurs exemplaires, ne serait-ce point dès lors qu'ils avaient été proscrits comme trop contraires à l'orthodoxie du désert[115]?

Peut-être l'avenir nous réserve-t-il des surprises.

De ce que jusqu'à présent aucun fragment des *XII Testaments* n'ait été identifié parmi les débris retirés des grottes, il ne s'ensuit

[112] Cf. A. S. van der Woude, *op. cit.* p. 215 : « Es unterliegt daher fast keinem Zweifel, dass wir den Urtext der Test. XII als eine der Gemeinde von Chirbet Qumrân entstammende Schrift zu betrachten haben. Den dortigen Funden entsprechend wurde sie ursprünglich in aramaïcher Sprache verfasst. »

[113] de Jonge, p. 118 : « The problem is complicated by the fact that the author himself wrote Greek and used the LXX (cf. p. 78)... It seems more probable..., that the author consulted Or. Levi, Or. Naphtali and the common source... by means of Greek translations or adaptations, and, for the rest of the haggadic material, that he had sources which were written in Greek. No doubt part of this material came to him through oral transmission, but most of it will have been derived from haggadic writings written in Greek for the edification of those Jews and proselytes who could not speak or read Hebrew. »

[114] Cf. J. T. Milik, *Dix ans de découvertes...*, p. 30; de Jonge a, p. 552.

[115] Une remarque analogue n'expliquerait-elle pourquoi aucun fragment des *Paraboles* d'*Hénoch* n'a été retrouvé dans les grottes? Cette fois, il s'agirait du Fils de l'homme, dont la mystérieuse figure eût évincé les deux Messies.

pas en effet que dans la masse de ceux qui attendent encore leur déchiffrement, on ne puisse en découvrir quelque jour [116]. Dans ce cas, tout compte fait peu probable, nous devrions renoncer à notre dernière hypothèse. Mais l'origine juive des *XII Testaments* n'en serait que mieux établie, et il n'y aurait plus qu'à nous demander si le sectarisme théorique de la *Règle* n'était pas capable de certains assouplissements.

Bruxelles, 25 février 1960. F.-M. Braun, O. P.

[116] A. Dupont-Sommer (*Les écrits esséniens*, p. 317) se pose la question : « Si l'on n'a encore reconnu que des fragments des Testaments de Lévi et de Nephtali, ne serait-ce pas parce que cette reconnaissance était la plus facile du fait qu'on possédait déjà un texte araméen du premier et un texte hébreu du second? La recherche est plus difficile et plus longue quand il faut identifier un texte araméen ou hébreu dont on ne connaît que la version grecque. »

NOTES D'ÉPIGRAPHIE ET DE TOPOGRAPHIE PALESTINIENNES

IX. — Sanctuaires chrétiens de Jérusalem a l'époque arabe (VII^e-X^e siècles). *(Suite)* [1]

21. Le lieu de la **Trahison à Gethsémani** n'est inscrit qu'une seule fois dans la liturgie de Jérusalem. Au cours du grand office stational dans la nuit du Jeudi Saint, après les arrêts à l'Ascension et au lieu de l'Oraison, « on arrivait à Gethsémani », chantant le Ps CVIII et l'hymne « Que penses-tu, ô Judas »; dans le sanctuaire on lisait l'évangile Mt XXVI 36-56 : prière et arrestation de Jésus (Tarchnischvili, n^os 651-653, p. 94). Pour l'époque byzantine, Égérie et le lectionnaire arménien mentionnent les mêmes trois stations. La première écrit : (du lieu de l'Oraison) *lente et lente cum ymnis venitur in Gessamani. Candelae autem ecclesiasticae super ducente paratae sunt propter lumen omni populo* (Franceschini-Weber, XXXVI 2, p. 79 s). Les deux cents cierges de la procession se retrouvent dans la notice de Théodose sur le lieu saint en question, laquelle se termine par les mots : *quia ipse locus in spelunca est et descendent ibi modo CC monachi* (Geyer, p. 142 s). Bien qu'on parle parfois d'église, il n'y eut jamais là un édifice mais seulement une grotte aménagée en chapelle [2]. Cette grotte a été récemment soumise à un examen archéologique par le P. V. Corbo, OFM, qui a bien établi son caractère sacré pour les périodes byzantine et arabe ancienne [3].

22. Le lieu de l'**Oraison** est inscrit aux processions des Rameaux et du Jeudi Saint. Pendant la première on descend du Mont-des-

[1] Voir pp. 354-367.

[2] Pour l'époque arabe lire Arculfe (Geyer, 241 s), Bernard (Tobler-Molinier, 316), Épiphane (τὸ ἅγιον σπήλαιον, 268 C), Vie de Constantin (κῆπος, 241 s). Récit slavon : « Là aussi coule le ruisseau de Cédron, auprès duquel le Seigneur a été pris pour être crucifié, ainsi que l'endroit où il fit trembler la terre pendant que ses disciples dormaient » (p. 391). Le second détail est peut-être dû au tremblement de terre qui ébranla le Tombeau de la Vierge; cf. Commemoratorium : *ecclesia Sancte Marie quam ille terre motus [evertit] et in terram demersit*, p. 304.

[3] *La Terra Santa*, XXXIII 1957 pp. 167-171.

Oliviers, chantant « Que les montagnes crient de joie devant le Seigneur » (Ps XCVII) et l'hymne « Toi qui es assis à la droite du Père »; arrivé à **Gethsémani** on lit l'évangile Luc XIX 29-38. Or cette péricope contient l'expression πρὸς τῇ καταβάσει τοῦ ὄρους τῶν Ἐλαίων qu'on retrouve, raccourcie, dans la notice d'Eusèbe sur Gethsémani : Γεθσιμανῆ. χωρίον, ἔνθα πρὸ τοῦ πάθους ὁ Χριστὸς προσηύξατο. κεῖται δὲ καὶ πρὸς τῷ ὄρει τῶν Ἐλαίων, ἐν ᾧ καὶ νῦν τὰς εὐχὰς οἱ πιστοὶ ποιεῖσθαι σπουδάζουσιν (KLOSTERMANN, 74, 16-18). Saint Jérôme met à jour cette notice : *Gethsemani locus ubi ante passionem salvator oravit. Est autem ad radices montis Oliveti; nunc ecclesia desuper aedificata* (75, 18 s). De la même église parle Égérie en décrivant la procession du Jeudi Saint : *descenditur de Imbomon* (Ascension) *cum ymnis et acceditur eodem loco ubi oravit Dominus... In eo enim loco ecclesia est elegans... Et iam inde cum ymnis usque ad minimus infans in Gessamani* pedibus *cum episcopo* descendent, ubi pre tam magna turba *multitudinis et fatigati de vigiliis et ieiuniis cotidianis lassi*, quia tam magnum montem necesse habent descendere, lente et lente *cum ymnis venitur in Gessemani* (XXXVI 1-2, p. 79 s). Les phrases soulignées (en romain) laissent bien entendre que l'église de la Prière se situait assez haut sur la pente du Mont des Oliviers, d'où par un sentier étroit, raide et relativement long on descendait péniblement vers la Grotte de la Trahison [1].

Le parcours identique de la Procession à l'époque arabe nous conduit au lieu où, après le Ps LIV : « Entends, ô Dieu, ma prière » et l'hymne « le Maître criait et disait », on lisait Marc XIV (du v. 27, ou 32 ou même 33, au v. 42), la péricope qui ne parle que de la prière de Jésus (TARCHNISCHVILI, nos 649 s, p. 93 s). Malheureusement, les manuscrits n'ont pas conservé le nom de cette station (no 648); supposer quelque chose comme « au lieu de l'Oraison », et éventuellement en plus « à Gethsémani », si l'on se rappelle ἡ Ἁγία Προσκύνησις du Typicon de l'Anastasis [2].

Si le site de l'église byzantine de l'Oraison reste inconnu, je crois pouvoir identifier ce sanctuaire pour la période arabe. Lire d'abord un passage du Commemoratorium : *Ad summam scalam, in Gethse-*

[1] La position de l'actuelle basilique de l'Agonie ne semble donc guère correspondre à cette description circonstanciée.

La notice parallèle du lectionnaire arménien mentionne le lieu des Disciples. Ce fait, qu'appuie le silence significatif des pèlerins byzantins concernant l'église de la Prière, fait supposer l'abandon du sanctuaire au début du Ve siècle et le déplacement de la station à l'Apostoleion pour les deux siècles et demi qui suivront. Cf. D. BALDI, *Liber Annuus*, VII 1956-57 pp. 104-106; C. KOPP, *Die Heiligen Stätten der Evangelien*, 1959 pp. 395-399.

[2] καταβαίνομεν ἐκ τὸ ἅγιον ὄρος ἐπὶ τὴν Ἁγίαν Προσκύνησιν; A. PAPADOPOULOS-KERAMEUS, *Analekta* II p. 119.

mane, inclusi III : Graecus et Syrus et Georgianus (Tobler-Molinier, p. 302). Les marches, c'est-à-dire la partie raide de la montée du fond de la Vallée vers le sommet du Mont des Oliviers, disparaissent à la hauteur du moderne Dominus Flevit ; c'est donc par là qu'on cherchera le sanctuaire de l'Oraison à Gethsémani. Par ailleurs, Villibald est le seul pèlerin de l'époque arabe à y visiter vers 725 une église relativement neuve : *Et in monte Oliveti est* nunc *ecclesia ubi Dominus ante passionem suam orabat et dixit ad discipulos : Vigilate et orate ut non intretis in tentationem* (Tobler-Molinier, p. 266)[1]. Ces données littéraires permettent d'identifier la Gethsémani arabe avec l'église tout récemment découverte dans la propriété franciscaine du Dominus Flevit [2]. L'indice numismatique délimite la durée du monastère et de l'église de 685 à 785 approximativement (*l. c.*, p. 268). Or Villibald est le seul témoin pour cette période. Quelques années avant la construction de l'édifice sacré, Arculfe ne mentionne pas du tout le lieu de l'Oraison. Un siècle après son abandon Bernard écrit : *Inde perreximus in montem Oliveti in cuius declivio ostenditur* locus *orationis Domini ad Patrem* (Tobler-Molinier, p. 316). Le même état se constate déjà au début du IX^e^ siècle, où l'on n'y trouve que les cellules des trois moines, sorte de gardiens des rites orthodoxes intéressés à ce lieu saint, représentant les trois langues liturgiques : grecque, araméenne christo-palestinienne, géorgienne.

En rapport direct avec le mystère de l'Agonie est à mettre l'édicule trouvé par le fouilleur sur le côté sud de la cour. Adossés aux pilastres de l'atrium, les deux petits murs se terminant par des colonnettes délimitent un espace en mosaïque, 1,66 m de large, malheureusement détruit presque entièrement [3]. L'état dans lequel il fut trouvé semble indiquer des réfections ; après la destruction du monastère on l'a évidemment restauré *sub divo*, car le lieu continuait à servir de station liturgique. L'orientation étonnante, vers le sud et non vers l'est, s'explique peut-être par la délicatesse des constructeurs. Ils tournèrent Jésus-Christ de côté par rapport aux disciples qui le regardaient d'en-bas. Notons d'ailleurs que l'église de l'Ascension, ainsi que les traces

[1] La suggestion que Villibald confond le lieu de l'Oraison avec l'Éléona est bien gratuite. Villibald, comme plus tard Bernard, vont directement à l'Ascension, sans se déplacer vers le sanctuaire de l'enseignement eschatologique, qui gisait en ruine (voir n° **23**). Pareillement, et paradoxalement, la Vie de Constantin ne mentionne pas non plus l'antre mystique de l'Enseignement (Guidi, p. 644).

[2] B. Bagatti, *Scavo di un monastero al « Dominus Flevit »*, dans *Lib. Ann.*, VI 1955-56 pp. 240-270. Certaines observations de l'auteur se rapprochent des nôtres ; pp. 268-270.

[3] *L. c.*, pp. 265-267 et le plan sous la lettre P. Ici même fig. 1 et pl. XXVIII. Je remercie amicalement le R. P. Bagatti de m'avoir autorisé à reproduire son plan et ses photographies.

de pieds qu'on y vénérait, semblent avoir eu la même orientation; voir nº **26** [1].

Il est vrai que le P. Bagatti, à partir de l'inscription dédicatoire de l'église (Pl. XXIX), suggère que celle-ci était dédiée à sainte Anne la

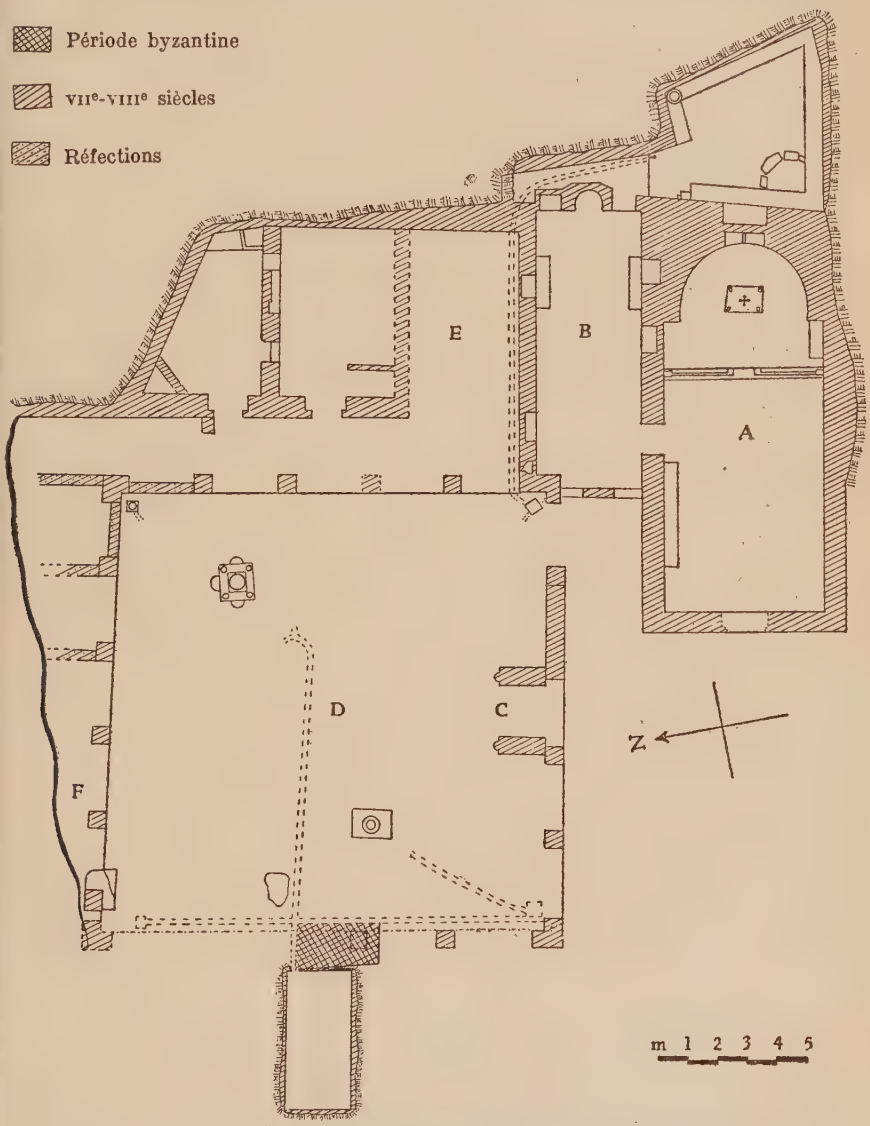


Fig. 1. — Plan des fouilles au Dominus Flevit (lieu de l'Oraison à Gethsémani). A : Église. — B : Oratoire. — C : Édicule. — D : Cour. — E-F : Cellules du monastère.

[1] Cf. Schick, *PEFQS* 1896 pp. 317 et 326.

prophétesse (p. 243 s). Cependant on ne connaît par les témoignages littéraires aucune église de Jérusalem qui ait eu cette patronne; en outre, les restitutions partielles du texte de la dédicace qu'il propose ne me paraissent guère heureuses [1]. Voici un essai qui semble mieux respecter le formulaire habituel [2] :

[ ]εὐαγοῦς μοναστηρίου ἀνήγειρεν ἐκ θεμελ[ίων καὶ]
[Γεώργιος ὁ πρεσβύτερος] τῆς ἁγίας Ἀν[αστ'] καὶ προσήνεγκεν
τ[ῷ Κ(υρί)ῳ ἡμῶν]
[Χριστῷ ὑπὲρ σωτηρίας αὐτοῦ καὶ ἀδελφ]ῶν αὐτο[ῦ καὶ πάντων τῶν
προσ]φερόντ[ων]

[1] [Cette sainte église-ci de ce] saint monastère, (l') a érigée des fondatio[ns et] [2] [l'a *embellie*, *Georges*, *prêtre*] de la Sainte-Anastasis, et (l') a offerte à [notre Seigneur] [3] [Christ pour son salut et celui de ses] frères [et de tous ceux qui ont pré]senté [les dons] [3].

L'histoire de ce sanctuaire se présenterait brièvement comme suit. Dans le dernier quart du VII^e^ siècle, vers 675 en chiffres ronds, un dignitaire de l'Anastasis, au moins un prêtre, a construit un monastère et une église sur les ruines d'un édifice sacré de l'époque byzantine (*l. c.*, p. 262 s). La dédicace de l'église ne contenait aucun nom de saint, mais seulement celui du Christ, comme il est certain pour l'inscription de l'oratoire annexe. Le patriarcat y a fixé la station liturgique de l'Oraison, déterminée sur le sol par un édicule approprié. Après la mort de l'higoumène Georges, le fondateur lui-même sans doute, son frère Syméon, qui était laïc, a fait embellir d'une mosaïque le diaconicon, converti en chapelle funéraire et qui contenait les corps de ses frères, l'higoumène Georges et le laïc Dométius. D'autres petites réfections se constatent dans l'angle nord-est de la cour (p. 260 s). Vers la fin du VIII^e^ siècle le monastère est abandonné, plutôt que détruit, et on se contente de restaurer vaille que vaille l'édicule de la Prière de Jésus, toujours indispensable pour la liturgie de la

[1] Voici une restitution plus complète faite par le P. Saller (copie communiquée par Bagatti) :

[ΝΝ ἡγούμενος τούτου τοῦ] εὐαγοῦς μοναστηρίου ἀνήγειρεν ἐκ θεμελ[ίων]
[ταύτην τὴν ἐκκλησίαν] τῆς ἁγίας Ἀν[νας] καὶ προσήνεγκεν τ[ὸ πᾶν]
[κτίσμα ὑπὲρ σωτηρίας ἀδελφ]ῶν αὐτο[ῦ καὶ παντῶν τῶν προσ]φερόντων.

[2] Le nombre des lettres manquantes, de 25 à 30 par ligne à gauche et quelques-unes à droite, doit être calculé en centrant l'inscription sur le milieu de l'entrée du cancel.

[3] Pour nos restitutions voir p. ex. l'inscription de la chapelle adjacente : « Ce saint oratoire-ci, l'a construit et embelli Syméon, ami du Christ, l'offrant à notre Seigneur le Christ pour l'expiation de ses péchés et le repos de ses frères, l'higoumène Georges et l'ami du Christ Dométius »; *l. c.*, p. 247.

Semaine Sainte. Cette situation durera jusqu'aux Croisés qui, eux, préféreront un lieu plus bas, au sud du Tombeau de la Vierge.

C'est encore à notre sanctuaire que se réfère la notice du calendrier du Sinaï sous le 6 juin : « A Gethsémani mémoire de mille et trois cents martyrs ». M. Garitte se demande s'il s'agit des mille deux cent sept chrétiens massacrés au Mont des Oliviers en 614. Le récit slavon confirme ce rapprochement. On y mentionne d'abord Bethphagé et Béthanie, et ensuite : « en allant au *suppedaneum* du Seigneur on voit la grotte avec les reliques des saints pèlerins massacrés par le roi Chosroès, ensuite le *suppedaneum* lui-même du Seigneur »; enfin, au bas du Mont des Oliviers l'église de Saint-Jean (voir nº **33**)[1]. La Grotte des martyrs perses et le « Prie-Dieu » du Christ étaient donc tout voisins, les deux situés sur la pente ouest de la Montagne Sainte.

Puisque l'expression « Gethsémani » suffisait à elle seule pour caractériser l'église de l'Oraison, c'est probablement l'anniversaire de sa dédicace qu'on trouve inscrit sous le 13 juin par la simple annonce : « Dédicace à Gethsémani ». La supposition du P. Abel, reprise par Garitte (p. 250), qu'il s'agit de la vieille église de la Vierge, remplacée par la basilique de Maurice (dédicace, 23 octobre), reste sans parallèle dans nos livres liturgiques.

23. L'église du **Mont des Oliviers** par excellence, l'Éléona d'Égérie (ὁ Ἐλαιών avec la désinence araméenne), est celle qui fut construite par Constantin sur l'antre mystique du discours eschatologique : « Comme il s'était assis sur le mont des Oliviers... » (Mt XXIV 3). Depuis Maxime II († vers 347) ce sanctuaire, ou plutôt une chapelle annexe (diaconicon?), devient la crypte funéraire des évêques et des patriarches de Jérusalem. C'est là aussi que Mélanie la Jeune fut autorisée à ensevelir sa mère et son mari, ayant contribué à l'embellissement de l'oratoire qu'on appellera désormais l'Apostoleion[2] ou bien le Didascaleion[3]. Bien que les dénominations « Mont-des-Oliviers » et les deux autres soient devenues interchangeables, les livres géorgiens parlent de (l'église des) Disciples/Apôtres surtout à

[1] Le lieu de l'Oraison est encore mentionné à la page précédente : « ... le tombeau de saint Jacques, frère du Seigneur; plus haut, l'endroit où le Seigneur fit sa prière au Père et sua le sang ». Ce genre de doublets est typique des compilations telles que l'itinéraire d'Épiphane et le Récit slavon, qui accumulaient des informations puisées aux divers *hodoiporika*.

[2] *Vie de sainte Mélanie*, éd. Rampolla, §§ 41 (mère ensevelie ἐν τῷ ὄρει τῶν Ἐλαίων) et 49 (mari, † 431-2, déposé à côté d'elle ἐν τῷ Ἀποστολείῳ construit par Mélanie et enrichi d'une fondation perpétuelle).

[3] Τὸ Διδασκαλεῖον, Épiphane 269 B.

propos des anniversaires des évêques hierosolymitains[1], et du Saint-Mont-des-Oliviers dans le festival.

Ainsi la procession des Rameaux commence vers 3 heures à la Sainte Montagne des Oliviers, avec la lecture Jean XII 12-22 (nos 576-578, p. 81 s). L'ancien souvenir du dernier Enseignement tombe spontanément deux jours avant la Pâque (Mt XXVI 2), le soir du Mardi Saint : « synaxe au Mont des Oliviers » avec l'évangile Mt XXIV 2-XXVI 2 (611-615, p. 87 s). La vigile du Vendredi Saint se déroule au Didascaleion avec, après minuit, la lecture du discours sacerdotal Jean XIII 31-XVIII 2 (642-644, p. 93). Ces deux offices étaient célébrés de la même façon déjà au IVe siècle (Égérie, lectionnaire arménien) et encore au Moyen Age avancé (Typicon de l'Anastasis). La station au Mont des Oliviers se retrouve aux dimanches de la Résurrection et de la Pentecôte (752, 115; 889, 137). L'objet de la « synaxe au Mont des Oliviers » au 30 décembre n'est pas indiqué, mais les péricopes lues (Hb XII 18-28 et Lc I 39-56) la mettent en rapport avec le mystère de l'Incarnation; autrement dit, il s'agit de l'office octaval de la Nativité.

Un monastère arménien se situait « vers le Mont des Oliviers, où Jésus enseigna à ses disciples les neuf béatitudes » (*AOL* II p. 397).

24. Il est certain que l'Éléona fut première, avec la basilique de la Vierge, à être détruite par les Perses et elle n'a jamais été reconstruite systématiquement par le patriarcat [2]. Les stations et les commémoraisons liturgiques pouvaient bien se célébrer dans les ruines aménagées tant bien que mal. En faveur de l'abandon relatif du sanctuaire est encore une certaine négligence de ce lieu saint de la part des pèlerins [3], ainsi que le fait qu'après Sophrone († 638) les patriarches n'y sont plus déposés; enfin, l'hésitation des lectionnaires (lectionnaire du Sinaï : Anastasis au Mardi Saint et Ascension à la Résurrection).

Le seul édifice du Didascaleion clairement indiqué par les textes géorgiens est la chapelle de Saint-André, fondée par le prêtre Zebina [4].

[1] 11 mars, Sophrone; 18 mars, Cyrille; 20 mars, Jean II; 13 avril, Martyrius; 19 avril, Jean III; 1er juillet, Juvénal et Anastase; 24 juillet, Salluste; 26 août, Maxime II; 27 octobre, Martyrius et Zacharie; 26 novembre, Pierre; 27 novembre, Jean; 17 décembre, Modeste; l'évêque Ephrem(?), inconnu par ailleurs, aux 12 mai et 7 novembre. Au 9 mai sont inscrits de nombreux apôtres et saints (p. 219 s).

[2] D'après le témoignage d'Eutychius, discuté d'une façon convaincante par R. Burtin dans la *RB* XI 1914 pp. 401-423; cf. Kopp, *l. c.*, pp. 458-460.

[3] Voir plus haut, p. 552, note 1.

[4] Dans le texte géorgien le nom est écrit toujours *Zabine* ou *Zabinoz*. On ne lira donc pas Sabine (Garitte, p. 171) mais *Zebînâ*, nom araméen porté par un martyr palestinien (voir 13 novembre, p. 382 : écrit *Zabine* ou *Zabino*).

C'est selon toute vraisemblance le même ecclésiastique qui fut responsable de la restauration partielle de l'ancien sanctuaire et qui, à la tête d'une petite communauté, assurait la garde du lieu. La **fondation de Zebina** contenait les reliques de saint André, de sainte Euphémie et le corps du fondateur : 5 mars, 18 août et 10 septembre, saint André; 29 avril, déposition des reliques du même et commémoraison de Zebina [1]; 11 septembre, déposition de sainte Euphémie et du fondateur.

25. L'église de l'**Ascension,** construite avant 378 par la matrone Poemenia, fut restaurée par Modeste après le sac de 614 [2]. Une partie de l'inscription dédicatoire du sanctuaire rétabli a été retrouvée :

[ ]
[τ]όπο[ς τῆς ἀναλήψεως]
ὑπὸ Μοδ[έσ]του [ ]
προνοούμενος ὑπ[ὸ]
καὶ δ'ὁστᾶ ΧΤ. ΩΦ[ ]
κ(ύρι)ε μνήσθητι [ ][3]

Une partie de la rotonde ancienne, dessinée par Arculfe, est maintenant visible grâce aux fouilles du P. Corbo [4]; Pl. XXX.

Dans nos livres liturgiques la station à l'Ascension est inscrite au Jeudi Saint, aux dimanches de la Résurrection et de la Pentecôte. En dehors de la fête principale de l'Ascension de Jésus, on y célébrait en grande pompe la Transfiguration du Thabor, précédée et suivie des commémoraisons appropriées : 3 août, Élisée; 4, Élie; 5, Moïse; 6 et 7, Transfiguration; 8, Élie et Melchisédech [5]; 9 août, Aaron. La synaxe du 5e jour des Encénies, 17 septembre, semble remplacer celle de la Sainte-Sion. La dédicace de l'église tombait au 7 octobre, avec la commémoraison de Pélagie, dont la grotte se trouvait en contrebas du sanctuaire (Geyer, p. 170). La fête du 6 octobre n'était que la

[1] Au 22 juillet Zabina est associé à un saint André, qui est plutôt un martyr d'Antioche et non l'apôtre (p. 285).

[2] *PG* LXXXIX 1427.

[3] *RB* 1892 p. 573; *DACL* VII 2360.

[4] *La Terra Santa*, 1960 pp. 4-10; *Bible et Terre Sainte*, mai 1960 p. 6 s; un rapport plus détaillé paraîtra dans le *Liber Annuus*, X.

[5] Cette commémoraison est due à la légende qui plaçait au mont Thabor la grotte de Melchisédech et sa rencontre avec Abraham; Guidi, p. 646, 8-15; Épiphane, 269 B; Récit slavon, p. 393. Cf. Kopp, *l. c.*, pp. 304-306. — La fixation du souvenir liturgique de la Transfiguration au monticule de l'Ascension fait comprendre une notice du Pèlerin de Bordeaux : *inde non longe* (de l'Éléona) *est monticulus ubi Dominus ascendit orare et apparuit illic Moyses et Helias quando Petrum et Iohannem secum duxit* (Geyer, p. 23, 14-18).

vigile de la dédicace. Son nom curieux « Séance des douze apôtres » ne se réfère pas à une église de Tibériade (Garitte, p. 351), mais au texte de Marc xvi 14. Le souvenir commémoré était donc l'Enseignement de Quarante jours sur le Royaume des Cieux, Act i 3[1].

26. Outre la basilique eudocienne au nord de la ville, Jérusalem possédait deux autres martyria de saint Étienne : dans le diaconicon de Sion et dans le Portique de l'Ascension.

Sous le 27 juin on lit : « Dans la Stoa à Saint-Étienne, déposition des martyrs Tarachus, Probus et Andronicus. » Il ne s'agit certainement pas de l'atrium de l'église eudocienne, mais des colonnades qui entouraient la rotonde de l'Ascension. La dénomination se référait surtout au narthex, l'accès monumental du côté sud, mentionné dans les Plérophories (« marches... de la Stoa devant l'église de Sainte-Ascension... narthex »; *PO* VIII 27) et dessiné par Arculfe (Geyer, p. 250)[2]. Les fouilles récentes à l'Ascension ont dégagé du côté est de ces propylées disparus une église, englobée dans les constructions croisées[3]. On l'identifiera avec **Saint-Étienne à la Stoa**, qui remonte à la fondation de Sainte Mélanie la Jeune. En 438 elle fait construire rapidement

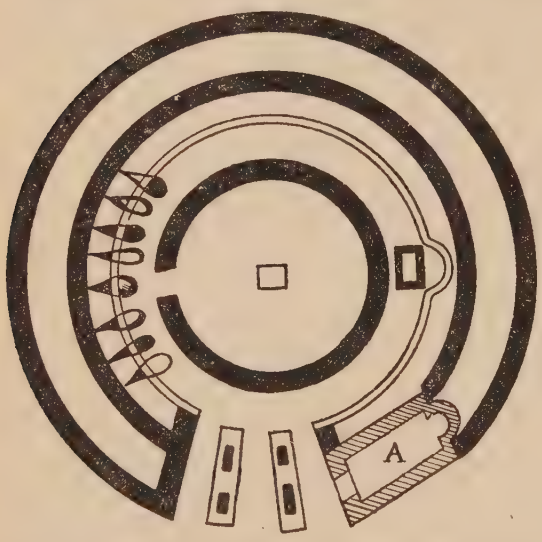


Fig. 2. — Dessin de l'église de l'Ascension par Arculfe, retouché. — A : Saint-Étienne à la Stoa.

[1] D'où la « montagne de Galilée » (Mt xxviii 16) dans les mêmes parages : *et ibi sunt duos basilicas ubi docebat Christus discipulos suos* (Didascaleion et Ascension). *Et inde venis ad Galilaeam ubi discipuli viderunt Dominum Iesum postquam resurrexit a mortuis* (Geyer, p. 155, 18-21).

[2] Cf. encore la description de l'Ascension par Épiphane, *PG* CXX col. 268 C : « Ensuite il y a le mont des Oliviers, d'où le Christ fut pris aux cieux. Les colonnes entourent le lieu tout autour et au milieu se trouve la plaque (τράπεζα égal à ἅγιος λίθος dans le doublet, 269 C). A l'extérieur des colonnes il y a le περίαυλον en marbre. Du côté est de la colonnade, à peu de distance (de l'entrée?), se trouve l'abside avec l'autel (τράπεζα) sur lequel le patriarche célèbre le jour de la fête de l'Ascension. » Le περίαυλον à l'extérieur de la rotonde semble bien correspondre à la Stoa des textes syriaques et géorgiens.

[3] Références plus haut, p. 557, note 4; ici même, fig. 2.

« un petit martyrium au lieu où se sont posés les pieds du Seigneur »; la dédicace se célèbre en présence de l'impératrice Eudocie. C'est aussi dans le même « martyrium de Saint-Étienne » qu'elle assiste à la liturgie du Protomartyr, le 26 décembre 439, six jours avant sa mort [1]. Le Commemoratorium distingue un Saint-Étienne avec trois prêtres de *S. Stephanus ubi sepultus fuit*, avec deux clercs et quinze lépreux (Tobler, p. 365, 15-16 et 12); voir n° **45**. Le récit slavon écrit : « ...le tombeau de la Mère de Dieu. Plus haut est le lieu où Étienne, premier martyr, a été lapidé, celui d'où le Seigneur monta au ciel et où se trouve le tombeau de sainte Pélagie » (*AOL* II p. 391 s). Pierre le diacre a retenu le nom primitif : *et non longe* (de la grotte des Disciples) *est martyrium sancti Stephani* (Geyer, 109, 18 s).

***

Nous allons reprendre la route de la Porte Orientale de Jérusalem vers Béthanie, pour visiter des sanctuaires de second ordre.

27. A la sortie de la ville se situait l'église de **Saint-Hésychius**, écrivain du v^e^ siècle, où se trouvaient son corps et les reliques des saints Pierre, Paul, Isaïe, Georges, Thyrse : synaxe au 22 septembre (cf. 23 septembre, 23 novembre, 4 mars). L'église faisait probablement partie du monastère fondé par le Saint. C'est peut-être aux moines de ce cénobium qu'est destiné le « Discours utile à l'âme sur la tempérance et la vertu » d'Hésychius le prêtre (*PG* XCIII 1479-1544); cf. la phrase : Δεῖ γὰρ ἡμᾶς ἐν κοινῷ βίῳ διατρίβοντας (1489 C).

28. Également près de la Porte Est se plaçait la **Maison des pauvres** fondée par Passarion, chorévêque et archimandrite des moines de Palestine († 428). Lui et Hésychius apparaissent ensemble à la dédicace de l'église dans la laure d'Euthyme (Schwartz, p. 26 s). Dans ce Ptochion on commémore le 21 novembre l'anniversaire du fondateur et les saints Philémon et Acace. C'est la même **fondation**

[1] Rampolla, §§ 57 s et 64. Le martyrium de Saint-Étienne est aussi mentionné dans la *Vie de Pierre l'Ibère* (Raabe, p. 92) et dans les *Plérophories* (Nau, *PO* VIII p. 135). — Notons encore que le 26 décembre est la date romaine de la fête du Protomartyr, laquelle se célébrait à Jérusalem au 27 décembre (n^os^ **8** et **45**). En outre, la Vie dit clairement que Mélanie a fait suivre dans ses fondations le rite romain. Il est donc inconcevable que le Martyrium en question soit celui de la route de Néapolis, quoi qu'en disent plusieurs autorités.

de Passarion qui revient aux 10 mai et 3 novembre, vu l'identité des martyrs : Philémon et Acace [1].

Saint-Hésychius et Ptochion étaient adjacents, comme en témoigne l'Anonyme de Plaisance : *Item exeuntibus nobis ad portam maiorem venimus ad* sanctum Isicium, *qui ibidem in corpore iacet*, ubi etiam *et panes erogantur ad homines* pauperes *et peregrinos*, *quod deputavit Helena* (Geyer, p. 177) [2].

29. Le 14 novembre on célèbre in *Aphtonii* [3] *aedificio apud Gethsemani* **Saint Léonce**, martyr de Tripoli. La fête de la dédicace de l'autel au 12 juillet indique qu'il s'agit bien d'une église distincte, mentionnée encore par le Commemoratorium et par le moine Bernard. Le 14 novembre, en plus du titulaire, on y vénérait la mémoire de saint Jean-Baptiste, des archanges Michel et Gabriel, d'Élie et de quelques martyrs. Le culte du dernier Précurseur et des Archanges a suggéré aux guides d'y montrer le lieu *in quo dicitur Dominus venturus esse in iudicium* (Tobler-Molinier, p. 316).

L'indication « près de Gethsémani » et l'ordre dans le Commemoratorium font chercher ce sanctuaire entre le Tombeau de la Vierge et celui de saint Jacques.

30. Le 13 octobre on fête la déposition des **Quarante** martyrs (de Sébaste) dans un monastère fondé par le prêtre Pierre. C'est l'église *Sanctus Quaranta* dans la vallée de Josaphat, mentionnée par le Commemoratorium (Tobler, 365). L'identification avec le Bîr el-keniseh dans le village de Siloé est trop gratuite.

Dans les mêmes parages existait un monastère des Quarante appartenant aux Arméniens monophysites (*AOL* II 395).

31. Après les Quarante, le Commemoratorium mentionne **Saint-Christophe** et **Sainte-Aquilina**, desservies chacune par un seul prêtre. Peut-être étaient-ce des chapelles adjacentes, dont la fête

[1] Il n'y a donc pas lieu de penser pour l'édifice de Passarion (10 mai et 3 novembre) au « grand et beau monastère » aux abords de la Sainte-Sion *(Vie de Pierre l'Ibère)*. Ce monastère était abandonné, ou bien, devenu monophysite, il était inaccessible aux orthodoxes. Une correction dans le récit du sac de la ville par les Perses autoriserait l'hypothèse de la destruction de ce couvent avec son église : « l'église de Saint-Sérapion (arabe *Sarâbiûn*) », inconnue par ailleurs, pourrait bien représenter l'église (du monastère) de Passarion; pour le contexte voir Peeters, *Anal. Boll.* 1920 p. 146 et *Recherches*, p. 114.

[2] Il est possible que la même institution revienne dans la liste des victimes de 614 sous le vocable de « gérocomion royal », mentionné entre Saint-Jean-le-Haut et le Mont des Oliviers; *Anal. Boll., l. c.* p. 145.

[3] Ce nom d'un laïc est très corrompu : *aptoni, anaton, aproni;* lire Antoine ou Ephrémius?

patronale pouvait tomber au 18 avril, qui n'est pas la date grecque des martyrs Christophe, Aquilina et Callinica; voir un cas analogue sous le nº **6**.

32. D'après un récit latin et géorgien, en 351 un solitaire nommé Épiphane retrouva les restes de saint Jacques, frère du Seigneur, de Syméon le vieillard et de Zacharie, père de Jean-Baptiste (Garitte, p. 227 s). Le P. Abel a suggéré que le sanctuaire abritant ces reliques, construit par Paul, un notable d'Éleuthéropolis, doit se trouver en contre-bas du tombeau des Benê Ḥezir et de la pyramide de Zacharie; *RB*, N.S. XVI 1919 pp. 480-494. En effet, les travaux de l'hiver 1959-60 ont dégagé devant la pyramide les restes importants d'un bâtiment, qui semblent bien appartenir à une église; voir Pl. XXXI. Les dates du calendrier : l'invention au 1er décembre (plus exactement le transfert à la Sainte-Sion par l'évêque Cyrille) et la déposition au 25 mai correspondent à celles de l'Invention latine. La fête du 18 mai, non précisée, pourrait être la dédicace du martyrium dont l'octave, 25 mai, coïncidait avec la déposition des reliques et la dédicace de l'autel. Pour l'époque arabe, Saint-Jacques est cité par le Commemoratorium (Tobler-Molinier, 302), par le Récit slavon : « en bas (de la vallée de Josaphat) le tombeau de saint Jacques, frère du Seigneur » (p. 391), par Épiphane (268 C). Mentionnons encore Arculfe, qui, malgré des inexactitudes (tombes de Syméon le vieillard et de Joseph époux de Marie!) contient un détail intéressant : *cui videlicet turriculae* (tour et tombeau de Josaphat, moderne Absalom) *quaedam lapidea domus a dextera cohaeret parte de rupe excisa et separata montis Oliveti* (la pyramide), *in qua intrinsecus ferramentis cavata duo monstrantur sepulchra sine aliquo ornatu* (Geyer, 241). La tombe toute simple creusée à l'intérieur du monument doit être la petite chambre, dégagée par les fouilles à l'ouest et au bas de la pyramide. C'est bien là qu'Épiphane a découvert une sépulture juive de l'époque romaine et où l'on déposa, derrière l'autel, deux (ou trois) châsses de reliques [1].

33. A l'époque qui nous intéresse, Jérusalem possédait deux églises dédiées à saint Jean-Baptiste : la plus ancienne, au sommet du Mont des Oliviers, et une autre, fondée par un patriarche Jean, probablement Jean III (516-524), comme l'a suggéré le P. Abel. Mais celui-ci, trompé par la traduction grecque de la version russe de Kekelidze :

[1] Cette position frappante de la sépulture de saint Jacques semble être sous-entendue dans une notice de la liste des couvents arméniens : « Le couvent Karavank (couvent du Rocher), sous le vocable du frère du Seigneur qui fut caché par la roche » (p. 396).

« à l'acropole », identifiait la fondation du patriarche Jean avec le Prodromos de nos jours, situé aux abords du Saint-Sépulcre. En réalité, les lectionnaires n'indiquent pas la Ville Haute mais la banlieue de la Ville (*in civitatis margine*, GARITTE). D'autres témoignages littéraires précisent que ce Saint-Jean était assez près mais en dehors du rempart, au bas du Mont des Oliviers. Le récit de l'invasion perse mentionne Saint-Jean-le-Haut (*dair mâr Yûḥannâ al-Fôqânî; Recherches*, p. 113), qu'on identifiera sans hésiter avec Saint-Jean au sommet de la Montagne. Mais cette dénomination suppose l'existence de l'église homonyme au bas du Mont des Oliviers. Récit slavon : « en bas (de la Montagne), la maison de Zacharie où naquit Jean le précurseur, d'où Élisabeth se rendit dans les montagnes avec son enfant, Jean » (p. 392); c'est donc *S. Johannes ubi natus fuit* du Commemoratorium (p. 302). Bernard y accumule d'autres souvenirs : *in latere autem predicti montis ostenditur locus, in quo Pharisei deduxerunt ad Dominum mulierem in adulterio deprehensam, habens ecclesiam in honore sancti Iohannis, in qua servatur scriptura in lapide marmoreo, quam Dominus scripsit in terra* (p. 316).

La dédicace de **Saint-Jean-le-Bas** tombait au 15 décembre. La fête principale était la Nativité du Précurseur, célébrée d'abord le 24 juin [1] et ensuite le 25; elle était accompagnée de la vigile à l'ancienne fête et de la commémoraison des parents de saint Jean le lendemain de la nouvelle fête. Le 29 août on y célèbre la Décollation et la mémoire d'Élisée (ajouter Élie) et le 26 octobre l'invention du chef du Précurseur, précédée de la vigile.

34. D'après l'Histoire Lausiaque, vers 383 l'anachorète Innocent fonda sur le Mont des Oliviers le martyrium de Saint-Jean-Baptiste. C'est le **Saint-Jean-l'Ancien** des livres géorgiens, Saint-Jean-le-Haut du récit du sac de la ville par les Perses. Par archaïsme, on n'indique parfois que Saint-Jean tout court. Au début de l'époque arabe ce sanctuaire (monastère et église) fut saisi par les Arméniens monophysites : « le couvent de Pande (Pantaléon), nommé Saint-Précurseur; situé vers l'Orient, sur le Mont des Oliviers... Les Alouaniens le possèdent jusqu'aujourd'hui » (p. 395); *ad Sanctum Iohannem quod tenent Armeni, monachi VI* (Commemoratorium, p. 302) [2]. Les mosaïques de Saint-Jean-des-Arméniens, qu'on peut admirer encore

[1] L'indication topographique du calendrier, à *tristaḥa*, n'est pas claire. Ignorant le premier élément (abréviation d'un mot?), on pourrait songer pour la seconde partie à l'araméen ou à l'arabe *taḥtâ* ' inférieure'.

[2] Les orthodoxes y avaient une chapelle à part, ou, à tout le moins, pouvaient célébrer dans le sanctuaire monophysite les jours de fêtes.

aujourd'hui chez les Sœurs russes, sont contemporaines de celles de l'église au Dominus Flevit et proviennent du même atelier [1].

Dans le festival, Saint-Jean est inscrit au 5e jour de l'Épiphanie et au 2e lundi après Pâques. Dans le sanctoral, au 14 juin (vieille fête d'Élisée) et au 29 septembre (saints Jean, Élie et Élisée).

35. Le 6 juillet on vénère dans la **fondation de Mélanie** la mémoire d'Isaïe, vieille fête de la déposition du Prophète (lectionnaire arménien). Le culte d'Isaïe se retrouve dans les sanctuaires de l'époque eudocienne et dans les monastères de femmes; voir plus haut nos **10** et **18**. Notre édifice continuait donc probablement le monastère des moniales établi au Mont des Oliviers par sainte Mélanie la Jeune. A l'époque arabe les communautés de femmes survivaient plus facilement, car, comme on le sait, elles ne payaient pas les impôts; lire *AOL* II p. 398 : « beaucoup de moines arméniens abandonnèrent leurs places, voulant se débarrasser des impôts des Sarrasins : quant à d'autres couvents, situés sous les remparts de la ville, et qu'ils tenaient encore en leur pouvoir, ils les changèrent en monastères de religieuses, en y établissant des diaconesses, afin qu'ils fussent libres et non assujettis aux impôts selon le privilège des autres maisons de religieuses ». La situation des couvents orthodoxes était bien similaire.

36. Le monastère fondé vers 455 par la matrone Flavia « près du Mont des Oliviers » possédait l'église consacrée à saint Julien de Gaule. Cette **fondation de Flavia** est inscrite aux 3 juin (Jean-Baptiste, Isaïe, Julien martyr et d'autres saints), 4 septembre (Joseph patriarche, Moïse, Julien, Daniel prophète), 15 octobre (Jean, Isaïe, Ézéchiel, Daniel, Joseph, trois enfants, Julien et probablement la fondatrice Flavia).

37. Dans une église dédiée aux saints Phocas et Babylas, fondée par un laïc **Ephremius** (lecture incertaine), et située à la Montagne Sainte, on vénère les deux saints aux 30 août et 9 septembre, avec la dédicace à la première date.

38. Le 18 octobre on commémore à l'église de **Saint-Laurent** la déposition du même et celle de Thyrse, de Théoctiste, d'Hippolyte, et de Laurent qui était au Mont des Oliviers. Le P. Abel pense que Saint-Laurent désigne « peut-être la chapelle de l'hospice construit par le pape Grégoire le Grand ». La position de cet édifice sacré est tout à fait incertaine.

[1] B. Bagatti, *Lib. Ann.*, VI 1955-56 pp. 249-254.

39. La dédicace d'une église de Saint-Pierre (lectionnaire de Paris : Saint-Paul) est inscrite au 21 janvier. Ce n'est pas Saint-Pierre à la maison de Caïphe dont la dédicace tombait au 17 août. Comme il a été suggéré, il s'agit probablement de **Saints-Pierre-et-Paul** *in Besanteo*, cité par le Commemoratorium. Pour l'identification de *Bet Šanṭaya* avec le Wadi Qaddûm près de Béthanie, voir *RB* LXVI 1959 pp. 553-555.

Il est possible que la même église, appartenant à un monastère, revienne sous la dénomination de **fondation de Romain** au 30 avril (saints Paul, Romain, Basiliscus et Eutropius martyrs) et au 19 août (saint Paul). Cette communauté florissante — 30 moines au début du IX^e^ siècle — pourrait continuer le monastère d'Abba Romanus mentionné par Procopius (Dindorf, p. 328). Dans cette liste il se trouve placé à la fin des restaurations justiniennes à Jérusalem, après celle de Saint-Isaïe à Siloé, et avant celles de Bethléem. Cet higoumène de l'époque byzantine n'était certainement pas le monophysite Romain.

40. L'église de **Bethphagé** était consacrée aux apôtres Thomas et Philippe et à Zacharie le prophète : 26 mai, 5 septembre, 24 août (ici, en plus, Barthélemy et Matthieu). Le choix de Thomas rappelle la résurrection de Lazare (« Allons-y, nous aussi, et nous mourrons avec lui! » Jean XI 16) et celui des deux autres évoque la procession des Rameaux (intervention de Philippe, Jean XII 21 s; prophétie de Zacharie IX 9 : Mt XXI 5). La mention de Thomas au 1^er^ novembre se réfère au même sanctuaire, bien que le toponyme soit corrompu en *Petrebagoni;* Bet Gubrin est donc à exclure.

Notons que nos livres liturgiques commencent la procession des Rameaux au Mont des Oliviers, c'est-à-dire au Didascaleion (n° **23**). Mais un écrivain arabe, el-Antakî (1063), parle du parcours : el-ʿAzariyeh (Béthanie) — église de la Résurrection (*PO* XXIII 4487), tandis que le moine Épiphane a : de Bethphagé à Jérusalem (268 C-D). La coutume a dû changer vers le X^e^ siècle. En tout cas, les pèlerins ne parlent que du *lieu* où le Christ est monté sur l'âne[1].

41. Le 26 juillet on célèbre à la Sainte Montagne le martyre de **sainte Thècle.** Cette fête locale suggère une église particulière, dédiée à la protomartyre, celle qu'a vue Théodose près de Bethphagé (Geyer, 146). Le 24 septembre, date grecque de sa mort, on lui

[1] Jérôme (*PL* XXII 888), Théodose (Geyer, 147), Bernard (Tobler-Molinier, 317), Récit slavon (*AOL* II 392).

associe saint Conon, qui réapparaît le 5 juin avec l'indication topographique « à la Montagne ».

42. La vieille fête de saint Jean-Baptiste, célébrée au sommet du Mont des Oliviers dans la fondation d'Innocent, tombait au 29 septembre (nº **34**). Elle était précédée du souvenir de la vision de Zacharie et de son mutisme au 27 septembre, et d'une litanie (procession) à la vigile. Ce contexte liturgique invite donc à chercher la localité mentionnée sous le 28 tout près du Mont des Oliviers. Le nom est malheureusement très corrompu, surtout pour la finale : *enbiglon*, *engiglon*, *enbigone*, *enphegleni*. Comme l'a vu l'éditeur, l'initial *en-* doit correspondre à *'ain* 'source'; la deuxième syllabe se comprendra facilement comme *be(t)* 'maison'. Or, jusqu'au XII^e siècle au moins, existait une source à l'ouest de Béthanie : « hors du bourg, vers l'occident, coule une excellente source, profondément enfoncée sous terre, et à laquelle on descend par des gradins » (Daniel, de KHITROWO, p. 21). Par ailleurs, Théodose visita près de Bethphagé une église au lieu appelé *Ancona*. Admettant l'usage facultatif de l'élément *bet* (usage très fréquent dans la toponymie palestinienne), et avec des retouches discrètes, on conclura à l'identité de *'En-qona* avec *'En-be(t)-qona*. L'église de cet endroit n'était qu'une chapelle, appelée de **Saint-Alexandre**, dédiée à saint Georges (dédicace, 10 novembre) avec des reliques des titulaires, et des martyrs Pamphile, Tarachus, Probus et Andronicus (28 septembre).

Dans ce sanctuaire Théodose a vu une pierre singulière : *in montem Oliveti Dominus super lapidem humeros imposuit, in qua petra ambo humeri eius descenderunt sicut in cera molle, qui locus Ancona dicitur, ibi et ecclesia fabricata est, ubi prope est ecclesia ubi sancta Thecla est, et ipse locus dicitur Bethphage. Inde pullus asinae...* (GEYER, 146.) On imaginera volontiers une scène où le Christ fatigué de la marche s'étend sur le rocher. Si c'est exact, on retrouvera le même souvenir dans le récit slavon, qui après l'Ascension et le tombeau de Pélagie mentionne « l'endroit où le Seigneur s'est reposé allant au Jourdain » (p. 392). La dernière phrase est sans doute à comprendre : en venant par la route du Jourdain (c'est-à-dire de Jéricho) à Jérusalem. Il s'agirait par conséquent du repos après le retour de Jéricho (Mt XX 29-34; Mc X 46-51; Lc XIX 1-10) et avant l'entrée triomphale à Jérusalem, peut-être la scène de Lc XIX 11.

43. Le 4 juin « au-dessus de Béthanie, sur la Montagne » on célèbre la dédicace de l'église dédiée aux sœurs de Lazare, Marie et Marthe.

Le sanctuaire, déjà existant au IVe siècle (500 pas à l'ouest du Lazarion, Égérie), est encore cité par Procope (τὸ τῆς ἁγίας Μαρίας ἐν τῷ ὄρει τῶν Ἐλαίων) et par le Commemoratorium (**Sainte-Marie**, une des trois églises au Mont des Oliviers).

Notons enfin que la situation réciproque des quatre dernières églises n'est pas du tout claire. Il est très vraisemblable qu'il ne s'agit que d'un ou deux édifices sacrés avec des chapelles distinctes[1].

44. L'église du tombeau de **Lazare** à Béthanie avait sa grande synaxe le samedi avant les Rameaux, et une autre fête de Lazare (probablement la dédicace du sanctuaire) au 7 septembre. L'histoire de cet important lieu saint a été établie avec plus de détails par les fouilles récentes; S. J. Saller, O.F.M., *Excavations at Bethany* (1949-1953), Publications of the Studium Biblicum Franciscanum nº 12, Jérusalem 1957.

***

Avec les sanctuaires suivants nous ferons le tour des environs immédiats de Jérusalem en commençant par le nord, de là vers l'ouest, etc.

45. Au 15 juin notre calendrier inscrit la dédicace (de 460) et la déposition des reliques du Protomartyr dans la basilique de **Saint-Étienne**, au nord de la Ville. Le même jour on y commémore la fondatrice Eudocie, dont l'anniversaire tombait au 19 octobre († 20 oct. 460). Le formulaire de la déposition était celui de la fête du 27 décembre, au diaconicon de la Sainte-Sion. Eudocie la Jeune, ensevelie également dans la basilique, avait son anniversaire le 10 septembre, avec la mémoire de l'impératrice le lendemain. Au 14 janvier, neuf jours après l'Épiphanie, il y avait une synaxe à Saint-Étienne, laquelle empruntait le formulaire d'une fête identique au 2e mercredi après Pâques. Neuf jours plus tard, au 22 janvier, on célèbre dans la même église la mémoire de tous les martyrs, depuis Étienne jusqu'à nos jours, qui est devenue la fête de tous les saints de l'Ancien et du Nouveau Testament.

Pour l'époque arabe, en dehors des livres liturgiques, il n'y a que le Commemoratorium qui mentionne ce sanctuaire : *in Sancto Stephano ubi sepultus fuit, clerici II, leprosi XV* (Tobler-Molinier, p. 302). C'est sans doute la léproserie qui effrayait les pèlerins, lesquels satis-

[1] Cf. Kopp, *l. c.*, pp. 323-330.

faisaient leur dévotion envers le Protomartyr à la Sainte-Sion et à l'Ascension [1].

Sous le 15 juin le lectionnaire de Paris ajoute une annotation topographique : « dans la localité Metoba ». On a supposé l'intrusion fautive du nom d'un village qui est sur la route de Bethléem (n° **54**). Mais je me demande si ce ne serait pas une dénomination réellement existante de cette partie de la Jérusalem *extra muros*. Les acceptions du grec μέτωπον (dont Metoba/Metôpa est le pluriel), nommément 'front, face, marge', se prêtent facilement à un emploi toponymique comme 'faubourg' ou bien 'banlieue'.

46. Une anecdote concernant le patriarche Amos (env. 594-601) lui attribue la construction du « temple de **Saint-Jean-Baptiste**, en dehors de la ville, en face du temple de Saint-Étienne au levant » (*PO* VIII p. 182 s). Le P. Abel pensa jadis à la colline Karm eš-Šeiḫ, mais la construction du Musée Palestinien à cet endroit ne découvrit aucun édifice sacré. Les sondages récents dans le jardin de l'École américaine ont dégagé des traces d'une construction, malheureusement trop restreintes [2]. Pourtant une mosaïque, avec un dessin identique à celles de Saint-Étienne, fait penser à une église, qui pourrait bien être le Saint-Jean du patriarche Amos.

47. Au 23 novembre est inscrite la dédicace de **Saint-Georges** en dehors de la tour de David, dont la fondation est attribuée au prêtre Euplius *(euplie)*. D'après le P. Abel « il s'identifie très bien avec la petite chapelle du *Khader* à Nikephurieh ». Ailleurs il rappelle l'oratoire de Saint-Georges dans le gérocomion fondé par l'impératrice Eudocie en dehors de la ville (Schwartz, p. 204). Garitte remarque pourtant que la précision fournie par le lectionnaire de Paris *(in Euplii presbyteri aedificio)* s'oppose à cette dernière identification (p. 392 s).

Cependant, les fouilles de 1949 sur la colline de Šeiḫ Bader, située près de la route de Jaffa à environ 2 km du rempart ancien, permettent, semble-t-il, de résoudre ce problème compliqué. Après l'abandon du site par la Légion X Fretensis, on y a construit : une église dont il ne reste que les fondations; au sud d'elle un ensemble de pièces rectangu-

[1] La basilique ne fut probablement reconstruite à l'époque arabe que partiellement : une chapelle devant l'ancienne église. On y vénérait encore les soixante martyrs de 724 (Garitte, pp. 362 s.). C'est là aussi qu'on déposa les dix soldats de Gaza exécutés en 638; *Jérusalem Nouvelle*, p. 754 s.

[2] R. J. Marshall, *BASOR* **156** décembre 1959 pp. 9-15.

laires, dont une chapelle, toutes couvertes de mosaïque à motifs floraux et géométriques; et à l'ouest de l'église, un monastère composé de chambres pavées de mosaïque. Un incendie ravagea tout ce complexe, dont on ne restaura qu'une partie; ainsi les cendres recouvrent la partie sud avec la chapelle, mais dans la cour un pavement de mosaïque blanche est au-dessus de la même couche de cendres. D'après l'inscription de l'oratoire : + Κ(ύρι)ε ὁ Θ(εὸ)ς τοῦ ἁγίου Γε/[ωργί]ου μνήσθητι τοῦ/ [καρ]ποφορή[σαντος +], la chapelle elle-même, et probablement l'église et le monastère étaient dédiés au martyr Georges [1].

Voici un essai d'interprétation historique, qui restera une hypothèse jusqu'à ce que paraisse un rapport archéologique plus détaillé. La partie méridionale du complexe architectural pourrait bien être le gérocomion d'Eudocie contenant l'oratoire de Saint-Georges. Les moines du couvent desservaient cette chapelle et surtout l'église adjacente. Les textes géorgiens nous livrent le nom du fondateur de cette communauté, (premier higoumène et) prêtre *evplie*. Je me demande si le même monastère n'est pas mentionné dans la liste de Procope sous la dénomination τὸ 'Αφελίου (Dindorf, p. 328); les monastères cités dans le contexte semblent tous se situer en dehors de Jérusalem. Le récit du sac de 614 implique clairement la destruction de l' « église de Saint-Georges qui est en dehors de la ville » (soixante-dix victimes sous l'autel de l'église) et des deux gérocomia; le nôtre pourrait s'identifier avec le gérocomion patriarcal (trois cent dix-sept victimes), vu son voisinage avec la piscine de Mamilla [2]. La reconstruction partielle, constatée par le fouilleur, trouve sa confirmation dans les livres liturgiques et dans le Commemoratorium qui, après Saint-Thalélée (n° 9), note : *in Sancto Georgio, (presbyteri) II ;* Tobler-Molinier, p. 302 [3].

48. Le 20 mai on commémore la dévastation de Jérusalem, ce qui correspond à la date historique de la prise de la Ville en 614. La fête principale pourtant, avec la synaxe à l'Anastasis, fut déplacée au 17 mai.

Les calendriers melkites précisent qu'au 20 mai on vénérait « les saints à **Mamilla** à l'ouest de Jérusalem » (Sachau, p. 887); Thomas en compta 4618 (*Anal. Boll.* 1920 p. 145). Le moine Bernard visita

[1] M. Avi-Yonah, *BJPES* XV 1949-50 pp. 19-24; cf. J. Perrot, *Syria* XXVII 1950 p. 195 s.

[2] Peeters, *Anal. Boll.* 1920 p. 144 s; *Recherches*, p. 112 s.

[3] Quant à l'église de Saint-Georges citée dans l'épitaphe de Kyriakos († 566), découverte à Jéricho, on ne sait si elle se trouvait à Jéricho ou bien à Jérusalem.

cet ossuaire, sans que sa notice soit exacte : *ecclesia sanctae Mamillae in qua sunt multa corpora martyrum, qui a Sarracenis interfecti, ab ipsa sunt ibi diligenter condita* (Tobler-Molinier, p. 318). Le moine Épiphane les confond avec les victimes d'Hérode, le nom de Chosroès ne lui disant plus grand-chose : « à l'ouest de la Ville Sainte, et tout près, il y a deux grottes contenant les reliques des saints Innocents massacrés par Hérode; à six milles d'elles se trouve la montagne de *Carmelion* ('Ain Karim), propriété paternelle du Précurseur » (*PG* CXX 263 C). L'higoumène Daniel conserve le souvenir exact : « la grotte dans laquelle reposent les reliques de beaucoup de saints martyrs qui ont souffert à Jérusalem sous le règne d'Héraclius et cet endroit se nomme : *Agia Mamilla* » (de Khitrowo, p. 49).

49. Les vestiges d'une église au sommet d'Abû-Ṯôr, au sud de Jérusalem, appartenaient jadis à **Saint-Procope.** Le 2 octobre, et le lendemain, on y célébrait la dédicace et la mémoire d'une douzaine de saints, dont on y vénérait les reliques.

50. Cirycus et Julitte, martyrs de Tarse sous Dioclétien, avaient un sanctuaire dans les environs de Jérusalem, dont la fête patronale tombait aux 15 et 16 juillet, ce qui est également la date grecque de leur martyre.

Pour le village *Yason* cité par le lectionnaire de Paris, le P. Abel songeait à Deir Yâsin, hameau situé à 3 km environ à l'ouest de Sainte-Croix. A ce rapprochement, philologiquement impeccable, j'en préfère un autre qui semble mieux satisfaire deux données littéraires que voici. Dans le récit de 614 on trouve citée « la vallée qui est (près) de Saint-Cirycus », *al-wâdî alladî li-mâr KRYQS; Anal. Boll.* 1920 p. 145 nº 12; *Recherches*, p. 113. Le Commemoratorium, au bout de la liste énumérant les églises de la vallée de Josaphat, met : *in Sancto Quirico;* Tobler, p. 365, 15 (et non *Quiriaco*, p. 78; Tobler-Molinier, p. 302). Le toponyme *Yason*, corrigé en *Yasol*, s'identifiera par conséquent avec le Wadi Yaṣûl, affluent ouest du Wadi en-Nâr juste au-delà du village de Siloé. Sur l'ancienneté du toponyme (Zach xiv 5) lire Abel, *RB* XLV 1936 pp. 385-400.

51. En plus de l'église des **Saints-Cosme-et-Damien** à l'intérieur de la ville (nº **16**), un autre sanctuaire des Anargyres existait en dehors du rempart. Sa fête patronale tombait au 17 octobre, qui est aussi la date des synaxaires grecs. Le nom du village est écrit *Betario* dans le lectionnaire de Paris mais *Bitaseuri* dans le calendrier du Sinaï. La

première forme faisait penser au P. Abel à Bettir, situé à 8 milles au sud-ouest de Jérusalem. Je préfère la seconde forme, la tendance des scribes géorgiens étant d'abréger et d'estropier les mots plutôt que le contraire. Dans ce cas la graphie du calendrier transcrit assez fidèlement Beit-Saḥûr, nom du village au sud de Silwân sur la rive droite du Cédron, maintenant abandonné. C'est à cette église que fait allusion le Commemoratorium mentionnant Saints-Cosme-et-Damien *ubi medicabant*. L'église de l'époque arabe continuait sans doute « la grotte (certains mss ajoutent : et la colonne) de Saint-Cosme », qui se trouvait dans le « torrent de Siloé, près de la route à la Grande Laure » (Schwartz, p. 168, 6-8).

A l'extrémité est du tronçon du Wadi en-Nâr, appelé Wadi Sawâḥira, à droite de la nouvelle route de Bethléem, aussitôt passé le pont sur le Cédron, on aperçoit des restes de constructions importantes et, à côté, une large grotte béante (propriété russe). Seraient-ce les vestiges de l'ancienne église et de la grotte des Saints-Anargyres à *Bitaseuri?*

52. Le même prêtre Zebina, qui fonda la chapelle de Saint-André au Didascaleion (n° **24**), construisit encore le sanctuaire du prophète Zacharie au 2e milliaire de Jérusalem : 10 juin, « dans l'édifice du prêtre Zebina, au **Nouveau-Saint-Zacharie** », fête de Zacharie, déjà connue par les lectionnaires arméniens. D'après le P. Abel l'appellation de « Nouveau » est donnée « par opposition au fameux sanctuaire d'Éleuthéropolis auquel a succédé le village actuel de Zakâriya ». Il cherchait cette église au nord de Jérusalem à l'endroit nommé el-Messâni'; Garitte, p. 247.

Signalons pourtant que le lectionnaire de Latal inscrit la station à Saint-Zacharie à la vigile de l'Ascension (Tarchnischvili, p. 132 en bas). Il est donc probable que ce sanctuaire de l'époque arabe se situait près du sommet du Mont des Oliviers, peut-être à Bethphagé à côté de l'église des saints Thomas, Philippe et Zacharie (n° **40**). La péricope de Jean xiv 1-13, lue à la vigile de la fête de l'Ascension, mentionne justement ces deux apôtres. Le rapport du prophète Zacharie avec le mystère de l'Ascension viendrait du passage de Zach xiv 4 : « Ses pieds, en ce jour, se poseront sur la montagne des Oliviers. »

c) Sanctuaires du diocèse de Jérusalem.

Si l'on élimine les localités assez éloignées de Jérusalem mais qu'on mentionne à cause de sanctuaires fameux, il faut chercher les

autres sites inscrits dans les textes liturgiques relativement près de la Ville Sainte, à peu près dans les limites du diocèse, lesquelles malheureusement ne sont pas connues en détail. Certaines identifications du P. Abel nous éloignent trop de Jérusalem.

Parmi ces sanctuaires éloignés mentionnons : Saint-Georges à Lydda-Ramleh, 3 novembre [1]; trois ou quatre églises au Thabor en rapport avec la Transfiguration, 6 août [2]; l'église justinienne au monastère de Sainte-Catherine au Sinaï, 3 octobre; une église de Tibériade, 7 janvier [3] ; et éventuellement le tombeau de Josué à Tamnath-Sareḥ (nº **70**).

53. La plus ancienne fête mariale de la Ville Sainte se célébrait le 15 août au 3e milliaire de la route de Bethléem; D. B. Capelle, *Le Muséon*, LVI 1943 pp. 1-33. Devenue la fête universelle de la Dormition et transférée vers la fin du VIe siècle au sanctuaire de Gethsémani (nº **20**), la synaxe primitive fut repoussée au 13 août, le 14 constituant la vigile de la Dormition à Jérusalem. L'ancien souvenir du Repos de la Vierge à mi-chemin de la route (Protévangile de Jacques, XVII 2) fut fixé au sol par la construction d'une église due à la générosité de la dame Ikélia, sous le pontificat de Juvénal.

Notons pourtant que vers le milieu du VIe siècle on appelle déjà ce sanctuaire τὸ Πάλαιον Κάθισμα (Usener, *Der Heilige Theodosius*, p. 13), ce qui suppose l'existence du Nouveau Cathisma dans les mêmes parages. A l'époque byzantine, il n'y a que l'Anonyme de Plaisance qui décrive le puits et l'église au Vieux **Cathisma** (Geyer, p. 177). Ce sanctuaire, avec le monastère des spoudaei qui le desservaient, a été récemment dégagé par les archéologues israéliens; Y. Ahroni, *Excavations at Ramath Raḥel*, dans *IEJ* VI 1956 pp. 102-111 et 137-157.

A l'époque arabe les pèlerins ne visitent plus ce lieu, bien que le souvenir du Repos y reste attaché comme en témoignent Daniel (« une église et un couvent avaient été bâtis sur ce lieu et consacrés à la sainte Vierge, mais, actuellement ils sont détruits par les mécréants », p. 38) et le toponyme moderne Bîr el-Qadismû.

Le nom du village, cité sous le 13 août, s'écrit *betophor*, *petophor*,

[1] Une fête locale avait lieu le même jour à Saint-Passarion (nº **28**).

[2] A Jérusalem cette fête se célébrait à l'église de l'Ascension (nº **25**). Sous le 7 août, devant la notice « la même (fête de la) Transfiguration », on lit dans le calendrier : « *Taboria* et d'Eusignius martyr ». Je ne crois pas que *T.* soit la déformation de Tabor (Garitte, p. 296) ni non plus de Dabûriyeh, nom du village au pied de la montagne. C'est plutôt la corruption de *Tobeli* martyr, cité avec Eusignius dans le lectionnaire de Paris au jour précédent.

[3] D'après un ménée géorgien, au 7 janvier « Synaxe à la rive de la mer de Tibériade : fête du Baptême de Notre Seigneur Jésus-Christ ».

betebre. Comme l'a déjà vu le P. Abel, il est à rapprocher du nom d'un village moderne, Ṣûr Bahir, situé à l'est du sanctuaire primitif. J'ajouterais une nuance phonétique : les formes géorgiennes font restituer le nom ancien en *Bêt-Bᵉhôr*, où le *-ô-* passa plus tard à *-i-*, comme très souvent dans la toponymie palestinienne; cf. *DJD* II p. 126. Le welî du Repos de la Vierge dans ce village pourrait bien — dit le P. Abel — remplacer l'ancien Nouveau Cathisma, probablement l'église paroissiale de l'endroit. Sa dédicace tombait au 2 décembre, avec le formulaire emprunté à la grande dédicace de Gethsémani au 23 octobre. Les trois saints du même jour : le moine Théodore, inconnu par ailleurs [1], Marie l'Égyptienne (date locale) et le prophète Habacuc (date grecque), étaient sans doute vénérés dans cette église. En tout cas, cette coïncidence de la fête de Notre-Dame du Cathisma et d'Habacuc explique pourquoi on montrait le champ d'Habacuc sur la route de Bethléem; Bernard, Tobler-Molinier, p. 317.

54. Le village de **Metopa**, voisin de Ṣûr Bahir, moderne Umm Ṭûba [2], avait son église (paroissiale) consacrée à trois martyrs égyptiens Arès, Promus et Élie. La fête patronale, dédicace sans doute, tombait au 11 juin. Les Égyptiens étaient encore vénérés au 14 décembre, date de leur mort (à l'Anastasis) et au 19 décembre (date grecque).

55. Au 4ᵉ milliaire de la route de Bethléem on visitait depuis le IVᵉ siècle le **tombeau de Rachel.** La fête de la titulaire se célébrait au 20 février, mais la déposition des reliques au 18 juillet. La liste des saints contient : Étienne, Jean-Baptiste, Zacharie le prophète, quarante martyrs, Tarachus, Probus, Andronicus et Phocas. Le choix des reliques fait penser au temps d'Eudocie pour la reconstruction du sanctuaire.

56. La dédicace de la basilique constantinienne à **Bethléem** comporte une double date : fixe au 31 mai et mobile au 7ᵉ jeudi après Pâques. Ce synchronisme permet d'établir la date historique de la dédicace au 31 mai 339; Garitte, p. 430 s. Le pèlerin de Bordeaux n'a donc pas vu en 333 l'église de la Nativité entièrement achevée. En dehors de ces anniversaires et de la grande synaxe au

[1] Pour ce saint Théodore, voir encore le 16 janvier et le 11 octobre. Serait-ce un saint géorgien qui avait donné son nom au monastère géorgien voisin, Bîr el-Quṭ'? Sur les fouilles voir V. Corbo, *Gli scavi di Kh. Siyar el-Ghanam*, pp. 112-139.

[2] Cette forme est probablement une fausse interprétation due aux Européens : « Mère des briques ». Les Arabes prononcent ce nom *ᵉmṭûba*, ce qui correspond parfaitement à la forme ancienne.

25 décembre, on célébrait à la basilique un jour des Encénies de l'Anastasis, le 4e ou le 6e (16 ou 18 septembre); en plus, les patrons locaux : le 8 octobre, patriarche Jacob et Jacques d'Alphée, et le 29 octobre (répété le lendemain), Cléophas, Corneille, Pantéléémon, Luc, et probablement en plus : Zacharie le prophète, Pamphile, Xyste et Hippolyte.

Une église annexe, au sud de la basilique, contenait les ossements des **Innocents**, dont l'anniversaire tombait aux 29 décembre et 3e jeudi après Pâques.

57. Le lendemain de Noël, à Jérusalem même on se réunissait à la Sainte-Sion, pour célébrer David et Jacques le frère du Seigneur. A Bethléem on devait se rendre à la « **basilique de David** », située à un demi mille au nord (-est) de l'église de la Nativité (Anonyme de Plaisance, Geyer, 178). Cette festivité prenait l'allure d'une kermesse au sanctuaire de Mambré, où les chrétiens et les Juifs vénéraient David et Jacob (*ib.*, 179). La fête de David se répétait encore au 3e mercredi après Pâques, vigile des saints Innocents, avec la lecture de la mort de David (3 R II 1-20) et d'autres textes en rapport avec le roi; le jour précédent on lisait la péricope de Luc sur les Pasteurs (Tarchnischvili, p. 124).

A l'époque arabe les pèlerins visitent encore l'église de David (Arculfe, Geyer, p. 257) que le moine Épiphane appelle la propriété paternelle de David (τὰ γόνικα, 264).

58. Saint Églon anachorète (synaxaires grecs : 16 ou 17 août) était titulaire d'une église villageoise ayant sa fête au 14 août, précédée de la vigile et reprise au jour octaval, 21 août. Deux autres patrons de l'endroit étaient saint Dométius et Élianus martyr à ʿAmmân de Transjordanie. D'après le calendrier du Sinaï, Églon aurait été moine de Scété, mais un calendrier melkite le met au Mont des Oliviers (Sachau, p. 885 : 12 août), ce qui est plus vraisemblable, le nom étant palestinien. En tout cas, les épithètes qu'il reçoit ne permettent pas de l'identifier avec l'higoumène d'un monastère voisin de Saint-Théodose, révélé par une inscription sur mosaïque[1]. Il est cependant fort possible que cet higoumène Aiglon ait contribué à la diffusion du culte de son patron dans la région de Bethléem, là justement où nous amène l'identification du village cité par les textes géorgiens.

[1] τοῦ ὁσίου πατρὸς ἡμῶν Αἴγλωνος ἡγουμένου; Corbo, *Gli scavi*, p. 152 s. — Notons encore que d'après les historiens arabes la forteresse de ʿAǧlûn en Transjordanie Nord servait d'abord d'ermitage à l'anachorète du même nom; Abel, *RB* XXXVII 1928 p. 431 s; *QDAP* I 1932, p. 24; Augustinović et Bagatti, *Liber Annuus* II 1951-52 p. 75.

Ce toponyme est écrit *Betoro* dans le calendrier et *Betroni* dans le lectionnaire de Paris. Nous n'y voyons pas Bethoron (Abel) mais plutôt *Bet-rᵉʿôn*, 'Maison des bergers' [1]. Or Daniel mentionne le village Bithir à l'est et tout près de Bethléem [2]. Il s'agit donc du nom ancien de Beit Saḥûr, 'Maison des veilleurs' de nos jours.

59. Outre la synaxe bien spontanée à la vigile de Noël, le calendrier inscrit l'église des **Pasteurs** sous le 18 décembre : « A Poimnion mémoire du même Modeste. » Le jour précédent on fêtait au Didascaleion l'anniversaire de « saint Modeste, patriarche de Jérusalem, qui après l'incendie reconstruisit Sion, l'Anastasis, la Catholiké et les saintes églises dans la Résurrection ». La notice du 18 décembre nous enseigne qu'il a restauré également le sanctuaire des Bergers. Cette nouvelle donnée constitue le coup de grâce aux spéculations récentes sur le déplacement du lieu saint, qui aurait été situé primitivement à Ḫ. Siyâr el-Ġanam, puis aurait été transféré vers le IXᵉ siècle à l'endroit de Deir er-Raʿwât où on le vénère actuellement [3]. Le patriarche Modeste n'a certainement fait que reconstruire hâtivement le sanctuaire déjà existant, comme il l'a fait pour les principales églises de Jérusalem. Et c'est toujours dans le même lieu que se célébrait la liturgie, jusqu'aux Xᵉ-XIᵉ siècles.

D'autres saints du 18 décembre, trois jeunes gens (auxquels s'associe spontanément Daniel), étaient bien probablement vénérés au même sanctuaire. Les trois châsses contenant leurs reliques, très répandues dans les églises de Jérusalem, pouvaient paraître aux pèlerins comme les tombes des *trois* bergers (Arculfe, GEYER, p. 258).

Les documents de l'époque arabe y décrivent une double église : inférieure (crypte) consacrée à la Vierge, et supérieure dédiée à saint Joseph, avec un monastère adjacent, tout entouré d'un mur et d'un verger [4]. Au début du XIIᵉ siècle tout ce complexe archi-

[1] Abrégé du pluriel christo-palestinien *raʿawân* 'bergers'; cf. F. SCHULTHESS, *Lexicon Syropalaestinum*, p. 196 : *rʿwn*, Lc II 8.

[2] « A l'orient de Bethléem, à une portée de flèche de la ville, se trouve un endroit nommé Béthel [en russe *Bephel;* mais dans le texte russe de Noroff *Biphir*]. Là était la Maison de Jessé, père de David... Là se trouve le Puits de David, dont il désira jadis boire l'eau, près de l'endroit où les anges annoncèrent aux bergers la naissance du Christ »; de KHITROWO, p. 41.

[3] V. CORBO, *Gli scavi*, pp. 93-99; mais opposer B. BAGATTI, *Gli antichi edifici sacri de Betlemme*, pp. 238-242; KOPP, *l. c.*, pp. 63-66; D. BALDI, *Lib. Ann.* VII p. 99 s.

[4] τὸ ἅγιον Ποιμανεῖον... εἰς τιμὴν τῆς Θεοτόκου Μαρίας καὶ Ἰωσὴφ τοῦ μνήστορος, GUIDI, p. 647; τὸ μοναστήριον τὸ λεγόμενον Ποίμνιον, Épiphane, 264 B; *monasterium sanctorum Pastorum*, Bernard, TOBLER-MOLINIER, 317; « a grave in it two churches in which the liturgy is celebrated », Anonyme Arménien, p. 348; *ecclesia quae appellatur ad Pastores, ubi nunc est viridarium grande clausum parietibus diligenter per girum et est ibi spelunca lucidissima habens altarium*, Pierre le diacre, GEYER, 109 s.

tectural gît en ruine : « Il y avait là une grotte, qui était surmontée d'une belle église sous le vocable de saint Joseph; et à côté se trouvait un beau couvent; tout cela est actuellement détruit par les mécréants... on nomme cette plaine *Agia Pimina* » (Daniel, p. 38). Tous ces éléments de constructions mentionnés par les textes de l'époque arabe ancienne se reconnaissent facilement, aujourd'hui encore, dans les ruines des Deir et Kenisat er-Raʿwât.

60. Les higoumènes, les confesseurs et les martyrs de la laure de **Saint-Sabas** reviennent très fréquemment dans notre calendrier, puisque son auteur était moine de la Grande Laure et puisait dans un « modèle sabaïte »; voir l'introduction, p. 354 s. et Garitte, p. 35 s. Mentionnons seulement : 10 mai, fête des saints dont les reliques « sont sous l'autel dans l'église *théoctiste* » (Garitte, 221); 12 décembre, octave de Saint Sabas et dédicace de la même église (celle de 490) : « liturgie dans les trois églises » (*ib.* p. 408); 25 mai, procession (« litanie ») à la distance de 2 stades du monastère à l'endroit de l'apparition de la Vierge et de son colloque avec le fondateur (p. 184). Le festival contient également des références aux coutumes liturgiques de Saint-Sabas. Au Jeudi Saint, entre la Messe et la Vigile, après la lotion des pieds, « à Jérusalem, à Saint-Sabas et au Saint-Sinaï on récite le psautier de David tout entier » (Tarchnischvili, p. 92); au Samedi Saint on dit la messe dans les trois églises (*ib.* p. 110); le dimanche de la Résurrection, après les matines tous les frères reçoivent le baiser de paix sur le tombeau de Sabas, ce qu'on répète pendant le Credo avec tout le peuple présent à la Messe (p. 116 s.).

On voit que dans les deux églises secondaires la Messe n'est célébrée qu'exceptionnellement. C'est donc là que les Ibères et les Syro-palestiniens récitaient habituellement l'office dans leurs langues maternelles, pour se réunir avec les Grecs au canon de la Messe (voir l'introduction).

61. Dans la notice du 24 mai on mentionne le **Heptastomos**, nom d'une laure fondée par Saint Sabas, l'actuel Ḫirbet Ǧinǧis au nord-ouest de Mâr Sabâ. Il ne s'agit cependant pas de l'anniversaire de sa fondation (Garitte, p. 232), puisque, sauf Saint-Sabas, aucun monastère du Désert de Juda n'apparaît dans nos textes liturgiques. La solution se trouve dans les calendriers melkites; Sachau, p. 887, Molitor, p. 31.

Parmi les saints de ce jour on y cite deux Jean dont un martyr. Ce Jean martyr est certainement Jean l'anachorète qui vivait avec son disciple dans la laure des Sept Bouches. D'après un récit conservé

dans le dossier de la prise de 614, cinq jours avant l'arrivée des barbares il vit dans une vision, qui l'avait transporté à Saint-Constantin, le peuple gémissant devant le Saint-Crâne et il entendit le décret céleste du nettoyage par le feu à cause des péchés du peuple et du clergé; « en plus, je te dis, mon fils, qu'une décision fut prise que je fusse décapité ». Ce qui arriva : une patrouille apparaît; le disciple s'enfuit; le vieillard tombe sous les coups; les soldats disparaissent en galopant; KALLISTOS, *Nea Sion*, 1909 pp. 88-90.

Le calendrier du Sinaï a donc tout simplement omis « < de saint Jean anachorète et martyr > à Heptastomos »[1].

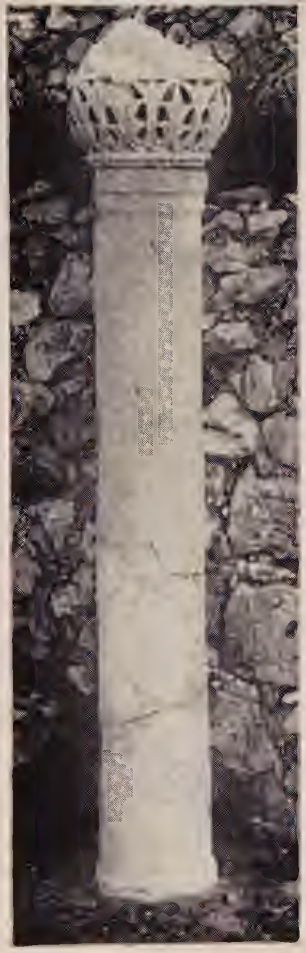
62. Le 9 octobre, dans un village « près de Bethléem » (lectionnaire de Paris) on célèbre la mémoire d'Abraam et de Loth (date grecque) ainsi que la déposition de saint André qui est la dédicace de l'église.

Le toponyme est écrit *Galilea* dans le lectionnaire de Latal et *Golgotha* dans celui de Paris, ce dernier par confusion avec le nom du sanctuaire hiérosolymitain. Le P. Abel envisageait deux hypothèses : corriger Bethléem en Bethel ou considérer Galilea et Golgotha comme des altérations de Gallim-Galla-Beit Ğâlâ; GARITTE, 352 s. La seconde hypothèse me paraît plus vraisemblable, car elle respecte sans les changer les données des documents. En effet, le toponyme biblique *Gallim* (Γαλλιμ, Γαλειμ, Γαλεμ, Jos xv 59 LXX) 'flots' devient automatiquement en araméen *Galᵉlîn* (état absolu) et *Galᵉlaya* (état emphatique[2], d'où *Galilea* du lectionnaire, alternant sans doute avec *Bêt Galᵉlaya*, d'où, plus tard, résulta par abréviation la forme arabe de **Beit Gâlâ**. L'actuelle église grecque de Saint-Nicolas contient des éléments architectoniques de l'époque byzantine (*RB* 1923 pp. 261-272) et continue sans doute l'ancienne église de Saint-André.

63. Le 28 août, « au village d'**Enkarim** dans l'église de la juste Élisabeth » on vénère sa mémoire, ceci en rapport avec le refuge miraculeux dans le rocher, Protévangile de Jacques, XXII 3. L'église de la Nativité de Jean-Baptiste se trouvait à Jérusalem (n° **33**) et ce n'est qu'après son abandon vers le XIᵉ siècle, que ce souvenir se déplaça à 'Ain Karim; Daniel, p. 50 s. : une église qui surmonte la maison de Zacharie, différente de l'église du Refuge. Le moine Épiphane (264 C) ne mentionne dans ce lieu que les γονικά du Précurseur. Les phases de la tradition en question se sont succédé comme

[1] Cette laure sera fouillée par le P. Corbo et moi-même durant l'été 1961. Sur notre découverte de la laure primitive, qui n'a jamais été achevée, tout près de la citerne Heptastomos, voir *La Terra Santa*, XXXIV 1958 pp. 85-88.

[2] Dictionnaires de SCHULTHESS, p. 36, et de DALMAN, p. 76.



a. — Colonnette.

(Photos Bagatti.)

b. — Pavement en mosaïque.

Mont des Oliviers. — Edicule au Dominus Flevit.

(Phot. Bazzoli.)

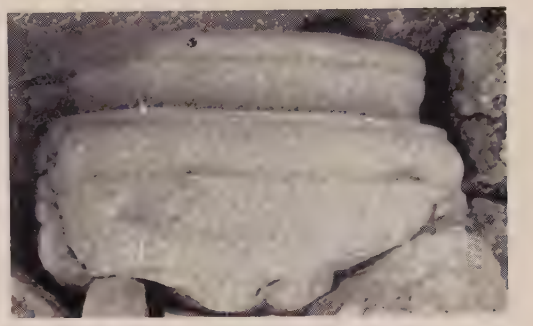
(Photo Corbo.)

MONT DES OLIVIERS. — Eglise de l'Ascension (fouilles franciscaines). 1 : Soubassement de la colonnade extérieure. — 2 : Mur de la rotonde. — 3 : Base *in situ* d'un pilastre de la basilique croisée.

(Photo Starcky.)

a

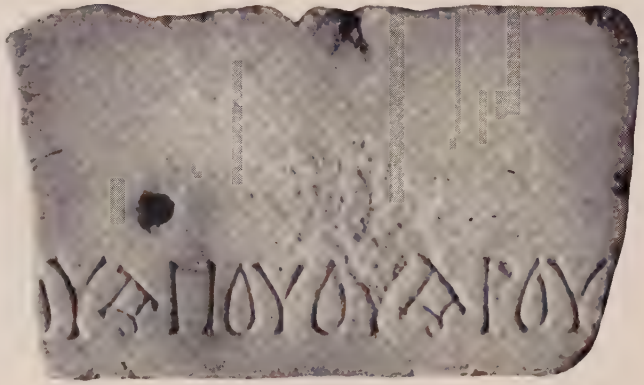
Église de Ḥ. Šuweikeh. — *a* : mur est.



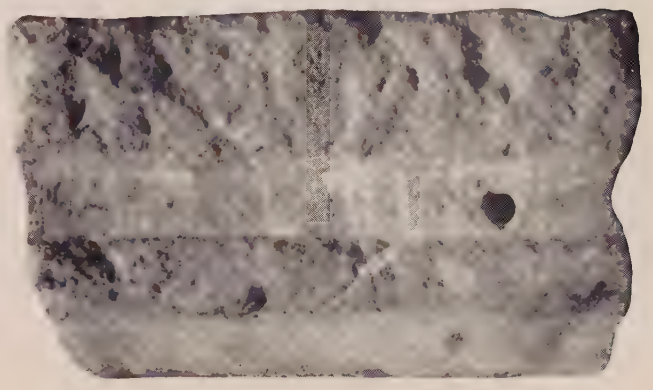
(Photos Bagatti.)

b

b : base de colonne.



c



d

Marbre inscrit portant le nom de S. Varus. — *c* : recto. — *d* : verso.

suit : refuge d'Élisabeth à 'Ain Karim, maison de Zacharie à Jérusalem; naissance de Jean dans la banlieue de la Ville Sainte, son séjour avec sa mère dans la *villa* paternelle à 'Ain Karim; naissance et refuge dans la même localité [1].

64. Le 20 juillet on commémorait l'apôtre **Thomas**, patron de l'église paroissiale du village *Prodi* (lectionnaire de Paris) ou *Phordenan* (calendrier). Le P. Abel l'identifie avec le Ḫirbet Fered, ruine située à 3 km environ à l'ouest de Jérusalem; Garitte, p. 284.

65. Un hameau voisin d'Abû Gôš, Beit Naqûba, fut reconnu par le P. Abel dans *Enbikumakube* du 5 juillet : déposition de **Saint Étienne** avec l'office emprunté au 2e mercredi après Pâques (cf. nº **45**). Mais la seconde partie du toponyme me paraît plutôt être une dittographie dont la finale *{kuma} kube* est identique à **Qob'eh**, nom d'un village ancien près de Bethir sur la route Éleuthéropolis-Jérusalem, moderne el-Qabû possédant une bonne source (*'En-* du toponyme); voir *RB* 1959 p. 342.

Comme tous les Saint-Étienne semblent avoir été fondés par l'impératrice Eudocie, on verra dans la répartition de ses reliques l'idée, inspirée par la position de la basilique et des martyria du Protomartyr au Mont des Oliviers et à la Sainte-Sion, de le faire gardien de toutes les routes principales qui menaient à la Ville Sainte : basilique sur la route de Néapolis (nº **45**), église au 4e milliaire de la route du Jourdain (**71**), reliques au tombeau de Rachel au 4e milliaire de Bethléem (**55**), une église paroissiale sur la route d'Éleuthéropolis (notre identification) ou de Nicopolis (celle du P. Abel).

66. Le 2 juillet on célèbre dans le village **Qariat(ya'r)im** la « fête de l'arche de l'alliance du Seigneur ». Le sanctuaire a été retrouvé à Tell el-Azhar, près d'Abû-Gôš. Il est mentionné par une source de Pierre Diacre *(miliario vero nono ab Hierusalem in loco qui dicitur Cariathiarim ubi fuit archa Domini, ecclesia illuc constructa est;* Geyer, 110) et aussi par Théodose qui le confond pourtant avec Silo, prononcé *Silon(a)* et corrompu en *Sidon(a) : A Ierusalem in Silona ubi fuit arca testamenti millia novem*, Tobler-Molinier, pp. 71, 354, 360*.

Au même jour est inscrite la commémoraison de sainte Théodore, qui, d'après l'éditeur, pourrait être la femme de Justinien, fondatrice ou rénovatrice du sanctuaire; p. 267.

[1] Aux témoignages sur 'Ain Karim ajouter celui d'une Vie syriaque de saint Jean-Baptiste; R. Harris et A. Mingana, *Woodbrooke Studies*, I 1927 pp. 239 et 243 (republiée dans le *Bulletin of the John Rylands Library*, II 1927).

67. La vieille fête de Jérémie se célébrait au 1er mai dans la patrie du prophète, **Anathoth.** Les restes de l'église paroissiale ont été découverts [1].

68. Le 20 août on vénère **Samuel** le prophète dans le village nommé *Masephta.* C'est difficilement l'actuel Nebî Samwîl, qui ne semble remonter qu'à l'époque des Croisés; son premier témoin est Daniel, de Khitrowo p. 11 [2].

Notons d'abord que la forme du toponyme cité par le lectionnaire de Paris n'est pas celle de la Bible hébraïque ou grecque; elle est araméenne, comme déjà Μασαφθα de Josèphe, ce qui suppose l'existence du village ainsi appelé encore à l'époque arabe ancienne. L'araméen *Maṣepta* se transforme facilement en l'arabe *en-Naṣbe*, après la dissimilation phonétique des deux labiales et le déplacement de l'article. Précisons ensuite qu'il ne s'agit pas ici de la patrie du prophète mais de la ville liée à son activité; les habitants chrétiens du village byzantin trouvaient naturel de consacrer leur église paroissiale à ce saint de l'Ancien Testament. Rappelons enfin que les pèlerins visitaient le tombeau de Samuel soit à Rama, actuel er-Râm, soit à Arimathée, moderne Rentis [3]. L'église de Maṣepta est par conséquent à chercher aux environs de Tell en-Naṣbeh, le village byzantin et arabe ancien n'étant plus sur la colline mais du côté ouest. Voici une notice du R. P. B. Bagatti sur une église dans ces parages, que nous identifions volontiers avec celle du lectionnaire géorgien :

« A l'ouest de Tell en-Naṣbeh, sur la pente qui descend vers le Wadi Duweit, à côté de nombreuses tombes se trouve aussi une ruine appelée Ḫ. Šuweikeh. Le *Survey* (III, pp. 52 et 126) l'identifie avec *Śekû* mentionné dans 1 S xix 22, mais le P. Abel rejette cette identification, notre lieu étant trop loin des sites mentionnés dans le contexte (*Géographie*, II p. 453).

« Quoi qu'il en soit, en 1935, les fouilleurs de Tell en-Naṣbeh y ont trouvé une mosaïque d'église qu'ils ont recouverte sans la dégager davantage. Ils ont pourtant fouillé la nécropole et déterminé un

[1] *Survey of the Western Palestine*, III p. 82.

[2] Les ruines modernes de Nebî Samwîl appartiennent à l'église construite en 1157; de Vogüé, *Églises de la Terre Sainte*, p. 339. Signalons encore un monastère de Saint-Samuel dans la liste de Procope (Dindorf, 328), dont la position reste incertaine. Cf. Abel et Savignac, *RB* 1912 pp. 267-279.

[3] *De Hierusalem in Ramatha ubi requiescit Samuel propheta millia V*, Théodose, Geyer, p. 140. Arimathée : Onomasticon, 32, 21; « à Arimathie le tombeau de Samuel », récit slavon, 393; « Arimathée, où se trouve le tombeau de saint Joseph et de saint Samuel (mss : Maleil) », Daniel, 58. D'après Épiphane « saint Samuel le Grand gît » à 16 milles du Mont des Oliviers, 269 C (doublet, 264 C); cette notice dérive par télescopage d'une notice plus longue : à 16 milles Emmaüs, plus loin Saint-Samuel.

complexe de maisons byzantines, tout cet ensemble ayant appartenu à la même époque [1].

« On n'a pas repris les fouilles et le terrain est actuellement cultivé. Avant que tous les vestiges disparaissent, j'ai fait un relevé de ce qu'on voit aujourd'hui au Ḫ. Šuweikeh. Une plate-forme de 8,15 m sur 25 supporte une église et une chambre au nord, de 2,22 m sur 2,26 m, probablement la sacristie. Il y a des cubes de mosaïques à trois couleurs principales : blanc, rouge et violacé, et le lit de mosaïque en chaux blanche; en outre, des morceaux de colonnes assez bien conservées (diamètre 47 cm). Les murs, larges de 87 cm, sont en pierres frustes, mais disposées en rangées régulières; voir pl. XXXII *a* (mur est). Dans les murailles des enclos modernes on aperçoit divers éléments architectoniques, entre autres une corniche (haute de 29 cm) et une base de colonne; Pl. XXXII *b*. Tout cela fait supposer que l'édifice était assez important et possédait trois nefs. Près du mur oriental se trouve une meule de moulin. Assez près, vers le sud, il y a une citerne avec un bouchon de pierre incisé d'une croix rudimentaire. Une fouille de cet endroit serait facile et fructueuse. »

69. Dans un village, dont le nom est mal transmis par les mss, il y avait une église consacrée à saint **Isidore**, contenant les reliques du patron et des martyrs Varus [2] et Théodore. Le 21 mai on y célébrait la mémoire des trois martyrs, probablement la dédicace de l'église, précédée de la vigile, et au 4 novembre la dédicace de l'autel avec la commémoraison de saint Isidore.

Le toponyme s'écrit *Gebali*, *Gevbale*, *Gelbani*, *Gelbane*. L'identification avec le mont de Gébal au nord de Naplouse est tout à fait invraisemblable. Je croirais volontiers que la forme primitive du nom était *Geban*, ce qui en ferait la forme araméenne du biblique *Gib'ôn*, Gabaon. Après la chute de la consonne finale, *Geba* se sera transformé en **el-Gîb** de nos jours [3]. Ce village se situe sur une route importante et était dans le passé visité par les pèlerins [4].

[1] C. C. McCown, *Tell en-Nasbeh*, I, New Haven 1947 pp. 9, 54 et (autres références aux tombes) p. 325. Pour la position voir la carte à la p. 51.

[2] Le culte de ce martyr d'Égypte (et non de Palestine) était assez répandu dans le diocèse de Jérusalem; Garitte, index p. 376. Sur son martyrium aux pieds du mont Thabor voir Bagatti, *La Terra Santa*, XXXV 1959 pp. 229-31. — Il y a quelques années, j'ai acheté un morceau de marbre, trouvé dans la région d'Hébron(?), et qui appartenait à un cancel ou un autel : 23 × 13,5 cm, hauteur des lettres 2,5 cm. On y lit : τ]οῦ ἁγίου Οὐάρου. Voir Pl. XXXII *c d*.

[3] La discussion sur l'identité de Gabaon et d'el-Ǧîb est close grâce à la trouvaille, au cours des fouilles récentes, d'anses portant gravé, entre autres, le nom *GB'N*.

[4] *Gabaon non longe est ab Hierusalem quam expugnavit Iesus;* Pierre le diacre, Geyer, p. 111. Un beau cancel provenant d'El-Gîb se trouve au Musée Palestinien. Signalons que la montagne de Gabaon à l'ouest de Jéricho, décrite par Daniel (p. 32), correspond à Gebal (et Garizin) de la carte de Madaba; cf. M. Avi-Yonah, *The Madaba Mosaic Map*, p. 44.

70. La fête de **Josué** au 2 septembre se célébrait à Jérusalem dans l'église de la Probatique. Le jour suivant, on se rend à sa patrie Tamnath-sareḥ (moderne **Tibneh**) à 20 milles au nord-ouest de Jérusalem et on lui associe les prêtres Aaron, Éléazar et Phinéès ainsi que probablement Élie (3 septembre) et Élisée (2 septembre); cf. plus haut n° **25** et GARITTE, p. 320 s.

71. Le 27 avril on commémore des saints non spécifiés « au 4e milliaire de la route de Jéricho ». L'éditeur suggère que la même direction revient dans la notice du 30 juin : « dans l'ancien (?) village de Embetoara, au 4e milliaire », mémoire d'Étienne, deux groupes de martyrs, Phocas, Conon, Bacchus, Syméon, et Isaac; p. 263 s.

Sur la route romaine de Jérusalem à Jéricho, à la distance d'un peu moins de quatre milles, on rencontre une ruine appelée Ḫ. Arkûb es-Ṣâfâ ou bien Qaṣr ʿAlî. Considérée d'abord comme une *statio* routière, elle a été identifiée par Schneider avec l'église de **Saint-Pierre** élevée par Eudocie et consacrée, semble-t-il, vers la Pentecôte de 460; SCHWARTZ, p. 53 [1]. Cette dernière date correspondrait bien au 27 avril du calendrier géorgien.

Non loin de là, près de la source ʿEin er-Rawâbé, se trouve une petite église monastique, identifiée par le P. Corbo avec l'**ermitage de Gabriel**, premier higoumène de Saint-Étienne et conseiller spirituel de l'impératrice; il y mourut et y fut enseveli; *ib.* p. 56 [2].

Il me paraît donc plausible de voir dans la première notice une référence à l'église de Saint-Pierre, tandis que la seconde se rapporterait à la chapelle de Gabriel. Leur voisinage expliquerait la différenciation toponymique par l'emploi des termes Neuf et Vieux, et la situation du second la présence de l'élément *ʿên-*, ' source ' dans le toponyme. Celui-ci est écrit *embetoara* dans le calendrier et *entidobara* dans le lectionnaire de Paris. Puisque le premier a mieux conservé la première partie du nom, *ʿên-bêt-*, nous le préférons aussi dans sa finale. Supposant l'omission de la labiale, phonétiquement très facile, on obtient *-arba*(*ʿa*), à comprendre « de quatre (milles) ». Une forme alternante, *bêt-r*e*bîʿa*(*a*) « maison du 4e (milliaire) » se conserve dans le nom moderne de (ʿEin, Wadi, Qaṣr) er-Rawâbé, plus précisément *er-Rawâbiʿ*, pluriel de l'arabe *râbiʿ* 'quatrième'. La pluralisation des noms de lieu, primitivement employés au singulier, est un phénomène fréquent dans la toponymie palestinienne.

[1] E. KUHL et W. MEINHOLD, *PJ* XXV 1929 pp. 118-121; A. M. SCHNEIDER, *Oriens Christianus* XXXI 1934 pp. 221-223. Le plan de S. semble moins exact que celui du *PJ*.

[2] V. CORBO, *La Terra Santa*, XXVI 1951 pp. 202-207; décrit aussi par SCHNEIDER, *l. c.*, p. 224 s.

72. Sur le sanctuaire marial de **Choziba** voir plus loin, p. 587, et *RB* 1959 pp. 335 s et 566 s.

73. Le 5 janvier on se réunissait dans la laure ancienne de **Calamon** [1], tout près du Jourdain, pour la bénédiction des eaux à la vigile de l'Épiphanie; Garitte, p. 125 s. Les lectionnaires font se dérouler les cérémonies du 6 janvier, et entre autres, la bénédiction des eaux, à l'Anastasis; Tarchnischvili, pp. 19-25.

74. Le jour même de l'Épiphanie la fête du Baptême du Christ se célébrait au monastère du **Prodromos.** La rubrique d'un ménée géorgien : « grande synaxe au Jourdain, dans l'église de Saint-Jean-Baptiste, Baptême de Notre Seigneur Jésus-Christ » (Garitte, 126) laisse peut-être entendre une double station liturgique : d'abord sur le fleuve dans la chapelle du **Baptême** [2], et ensuite la Messe au monastère.

Le 7 janvier on revenait à Jérusalem pour la synaxe à l'Anastasis. La coutume plus ancienne semble se conserver dans l'annonce d'un ménée : « synaxe à la rive du lac de Tibériade, fête du Baptême de Notre Seigneur Jésus-Christ ».

d) Sanctuaires non identifiés.

75. « Le 1er octobre dans le village d'*Agarthana* mémoire des martyrs Tarachus, Probus et Andronicus »; Garitte, p. 347.

76. « Le 17 juillet dans le village de *Betano* (var. *Petano*) la déposition de Longin le centurion et de ses compagnons. » Le Beth 'Anoth de Jos xv 59, moderne Ḫ. Beit 'Einûn au nord-est d'Hébron semble trop éloigné de Jérusalem; *ib.* p. 281 s.

77. « Le 20 octobre dans le village *Enbeteba* mémoire de saint Thalélée et déposition de Jean-Baptiste et de Marc l'Évangéliste. »

[1] Sur l'histoire de ce monastère lire S. Vailhé, *Revue de l'Orient Chrétien*, IV 1899 p. 519 s nº 16; Père Féderlin, *La Terre Sainte* (Paris), 1903, pp. 148-150; A. Augustinović, *Gerico e dintorni*, pp. 108 s. et 189-200.

[2] L'histoire de cet édicule a été bien démêlée par le P. Abel; *RB* XLI 1932 pp. 241-248; voir aussi les témoignages littéraires dans l'*Enchiridion* de Baldi, pp. 170-181. — Sur la carte de Madaba la légende concernant nos sanctuaires est d'habitude traduite comme une seule phrase : « Bethabara de Saint-Jean-du-Baptême »; Avi-Yonah, p. 38 s. En réalité il y a trois indications différentes :

Βεθαβαρα (cubes noirs).
τὸ τοῦ ἁγίου Ἰωάννου
‹τὸ› τοῦ βαπτίσματος (cubes rouges).

A traduire : « Bethabara (rappel du site biblique, Jn 1 28) — (couvent de) Saint-Jean — (sanctuaire) du Baptême ». L'édifice figuré représente le monastère du Prodromos.

Phonétiquement sans reproche, le rapprochement d'Abel avec 'Ein Beit Iba, situé au sud-est de Sebastiyeh, pèche par la distance; p. 362.

78. « Le 25 octobre dans le village d'*Idaqutha(y)* dédicace de l'église »; p. 367. Les saints qui suivent : Démétrius, Phocas, Cosme et Damien, Babylas et Varus, pouvaient avoir leurs reliques dans cette église paroissiale.

79. « Le 23 avril à *Phlobia* dédicace et mémoire de Saint Georges »; p. 206.

80. « Le 21 juin dans le village de *Sebento* mémoire de saints Mamas, Thècle, Basiliscus et leurs compagnons »; p. 256 s.

81. Sous le 25 septembre, les saints et le lieu restent énigmatiques : *Memoria Biziti et Biscori, in exteriori agro, martyrum:* p. 338 s.

***

INDEX DES NOMS DE LIEUX ET DE SANCTUAIRES

pour la section IX « Sanctuaires chrétiens de Jérusalem à l'époque arabe » (renvois aux nos : **1-20**, pp. 358-367; **21-81**, pp. 550-582).

Absalom (tombeau) 18, 32.
Abû Gôš 65, 66.
Abû Ṯôr *49*.
Agarthana 75.
'Aǧlûn 58.
Agonie, voir Oraison.
'Ain Karim 33, 48, *63*.
Alexandre (chapelle) 42.
Ambacum 14.
Amos patriarche (fondation) 46.
Ananie, Azarie et Misaël 18, 59.
Anargyres 16, 51.
Anastasis *1*, 2, 4, 5, 22, 24, 54, 59, 73.
Ancona 42.
André : à Éléona *24*, 52.
à Beit Ğâlâ 62.
Anne et Joachim (maison) 15.
Anne la prophétesse 22.
Aphelius (fondation) 47.
Aphtoni (fondation) 29.
Apostoleion, voir Mont-des-Oliviers.
Apôtres, voir *ib.;* Séance des A. 25.
Aquilina 31.
Arche de l'Alliance 66.
Archelaïs 14.
Arimathée 68.
Ḫ. Arkûb eṣ-Ṣâfâ 71.
Arméniens, voir Jacques, Jean-Baptiste l'Ancien.
Ascension 1, 19, 21, 22, 24, *25*, 26, 42; voir Étienne.
el-'Azariyeh 40.
Tell el-Azhar 66.

Babylas, voir Phocas.
Šeiḫ Bader 47.
Bahir 53.
Baptême du Christ 74.
Bassa (fondation) *10*, 18.
Ḫ. Beit 'Einûn 76.

Beit Ğâlâ 62.
Beit Iba 77.
Beit Naqûba 65.
Beit Saḥûr el-'Aṭîqa 51.
Beit Saḥûr (près Bethléem) 58.
Bergers, voir Pasteurs.
Besantea 39.
Betano 76.
Bet Arba 71.
Betario 51.
Bet Behor 53.
Betebre 53.
Bet Galelaya 62.
Bet Guvrin 40.
Bethabara 74.
Béthanie 39, 40, 42, 43.
Béthanie (église) 22, 40, 43, *44*, 52.
Bethléem 38, 39, 41, 42, 51, 53, 55, 58, 62.
Bethléem (basilique) *56*, 57.
Bethoron 58.
Bethphagé 40-42.
Bethphagé (église) 22, *40*, 43, 52.
Betophor 53.
Betoro 58.
Bet Rebi'a 71.
Bet Re'on 58.
Betroni 58.
Bet Šanṭaya 39.
Bettir 51.
Bitaseuri 51.
Bithir 58.
Blachernes 5.

Caïphe (palais) 12.
Calamon 73.
Calvaire *3*, 61.
Cathisma 53.
Catholiké 1, *2*, 59.
Cédron 18, 21, 51.
Choziba 72.
Christophe 31.
Cime 3.
Cirycus et Julitte 50.
Conon 41.
Constantin *2*, 5, 6, 61.
Constantin (fondation) 1-3, 23, 56.
Cosme et Damien : (à Jérusalem) 16.
(à Beit Saḥûr) 51.
Croix 2.
Cyr et Jean 14.

Dabûriyeh, intr.*c.*
Damien, voir Cosme.
David : (église) 57.
(maison et puits) 57, 58.
(tour) 47.
Démétrius 78.
diaconicon d'Éléona 23.
de Sion *8*, 45.
Didascaleion, voir Mont-des-Oliviers.
Disciples, voir *ib.*
Dominus Flevit 22, 34.

Edessa 14.
édicule : voir Tetrakionion, Oraison.
Saintes Églises 1, 59.
Eglon 58.
Égyptiens (trois mm.) 54.
'Ein Beit Iba 77.
'Ein er-Rawâbe(') 71.
Elaiôn, voir Mont-des-Oliviers.
Éléona, voir *ib.*
Élie patr. (fondation) 4.
Élisabeth, voir 'Ain Karim.
Embetoara 71.
Emmaüs 68.
'En bet arba 71.
Enbeteba 77.
'En bet qona 42.
Enbigone 42.
Enbikumakube 65.
En karim, voir 'Ain Karim.
Enseignement : eschat., voir Mont-des-Oliviers;
de 40 jours, v. Ascension;
béatitudes 23.
'En qona 42.
Ephremius (fondation) 37.
Étienne : à l'Ascension *26*, 45, 65.
au nord de Jér. 26, *45*, 46, 65.
à Sion *8*, 26, 65.
à Qob'eh 65.
au tombeau de Rachel 55.
au 4e mill. de Jéricho 71.
Eudocie (fond.) 17, 26, 35, 45, 47, 55, 65, 71.
Euphémie *6*, 24.

Euplius (fondation) 47.

Ḫ. Fered 64.
Flavia (fondation) 18, *36*.

Gabaon 69.
Gabbatha 14.
Gabriel (fondation) 71.
Galilea 62.
Galilée (près de l'Ascension) 25.
Gallim 62.
Geba(n) 69.
Gebal 69.
Ge(l)ban 69.
Georges : 42, 79.
(extra muros) 47.
(à Jéricho?) 47.
(à Lydda) intr.*c*.
Georges prêtre (fondation) 22.
Gérocomion : d'Eudocie 47.
patriarcal 47.
royal 28.
Gethsémani 6, 18, 29; voir Marie Mère de Dieu, Oraison, Trahison.
el-Ǧîb 69.
Ḫ. Ǧinǧis 61.
Golgotha *3*, 6, 62.
Grégoire pape (fondation) 38.
Grotte, voir Beit Saḥûr, Mont-des-Oliviers, Pasteurs, mm. Perses, Trahison.

Habacuc 53.
el-Ḫâḍer 47.
Hélène (fondation) 19, 28.
Heptastomos 61.
Hésychius 27.
Benê Ḥêzîr 32.

Idaqutha 78.
Ikélia (fondation) 53.
Imbomon 22.
Innocent (fondation) *34*, 42.
Innocents 48, *56*, 57.
Isaïe *18*, 35, 39.
Isidore 69.

Jacques 7, 56, 57; (tombeau) 22, 29, *32*.
Jacques-des-Arméniens 10.
Jean (fondation) 6.
Jean moine et m., voir Heptastomos.
Jean II patr. (fondation) 7.
Jean III patr. (fondation) 33.
Jean-Baptiste : fond. d'Amos 46.
l'Ancien 28, 33, *34*, 42.
le Bas 6, 22, *33*, 63.
le Haut, voir l'Ancien.
au Jourdain 74.
Jean, voir Cyr.
Jéricho 14, 17, 42, 71.
Joachim, voir Anne, Choziba.
Josaphat (tombeau) 32.
(vallée) 18, 30-32.
Joseph 32, 59.
Josué 15, 70.
Jourdain, intr., 42; voir Jean-Baptiste.
Jourdain prêtre (fondation) 5.
Judas, voir Lithostroton, Trahison.
Julien 36.
Julitte, voir Cirycus.
Justinien (fondation) 11.
Juvénal patr. (fondation) 18.

Karavank 32.
Karmelion 48.
Karm eš-Šeiḫ 46.
Bîr el-Keniseh 30.
Koryphé 3.
Kybos 19.

Lachernan 5.
Laurent 38.
Lazare 44.
Lazarion 43.
Léonce 29.
Lithostroton 14.
Longin 76.
Lydda intr.*c*.

Mamas 80.
Mambré 57.
Mamilla 47, *48*.
Marches (du Cédron) *19*, 22.
Marie et Marthe 43.
Marie Mère de Dieu : Arméniens cath. 16.
Cathisma 53.
Choziba 72.

Gethsémani 20.
Néa 11.
Pasteurs 59.
Probatique 15.
Spoudaei 3, *4*, 5.
(tombeau à Gethsémani) 19, *20*, 21, 22, 24, 26, 29, 53.
Marthe, voir Marie et Marthe.
Martyrium *2*, 6.
Masephtha 68.
Maurice (fondation) *20*, 22.
Mélanie (fondation) 18, 23, 26, *35*.
Melchisédech 25.
Ménas *10*, 17.
el-Messâni‘ 52.
Metopa : (route de Bethléem) 45, *54*.
(nord de Jérusalem) 45.
Michel 5.
Tell el-Minšâr 18.

Wadi en-Nâr 50.
Tell en-Naṣbeh 68.
Nazareth 19.
Néa 11.
Noravank 18.
Nouveau, voir Cathisma, Embetoara, Zacharie.
Mont des Oliviers 18, 22, 23, 26, 28, 32-38, 40-43, 52, 58.
Mont-des-Oliviers (Éléona) 22, *23*, *24*, 25, 26, 40.
Oraison de Jésus 21, *22*.
Porte Orientale 18, 19, 27, 28.

Pande 34.
Panéas 18.
Passarion 28.
Pasteurs 1, *59*.
Paul (fondation) 32.
Paul, voir Pierre et Paul.
Maison des Pauvres 28.
Pélagie 25, 26, 42.
Periaulon 26.
(mm. de l’invasion) Perse 22, 48.
Petrebagoni, voir Bethphagé.
Philippe 40, 52.
Phlobia 79.
Phocas et Babylas 17, *37*, 78.
Phordenan 64.
Pierre (maison de Caïphe) *12*, 13, 39.
Pierre et Paul 38.
Pierre (4e mill. de Jéricho) 71.
Pierre prêtre (fondation) 30.
pierre : (Ascension) 26, (Bethphagé) 42, (sépulcre) 1.
Pilate (palais) *13*, 14.
Poemenia (fondation) 25.
Poimnion 59.
Porte, voir Orientale.
Prière de Jésus, voir Oraison.
Probatique 13, *15*, 70.
Procope 49.
Prodi 64.
Prodromos (à Jérusalem) 33.
(au Jourdain) 74.
Proskynêsis 22.
Ptochion 28.

el-Qabû 65.
wadi Qaddûm 39.
Bîr el-Qadismû 53.
Qariatya‘rim 66.
Qaṣr ‘Alî 71.
Qob‘eh 65.
Quarante mm. 30.
Bîr el-Quṭ‘ 53.

Rachel (tombeau) 17, *55*, 65.
er-Râm 68.
Rama 68.
Ramat Rachel 53.
Ramatha 68.
Ramleh intr.*c*.
er-Rawâbe(‘) 71.
Deir (et Keniset) er-Ra‘wât 59.
Rentis 68.
Repos : du Christ 42.
de la Vierge 53.
Résurrection 1, 40, 59.
Romain (fondation) 38.

Sabas intr., 51, *60*, 61.
Sabine, voir Zebina.
Samuel 68.
Nebî Samwîl 68.
Wadi Sawâḥira 51.
Sebento 80.
Šeiḫ Bader 47.

Deir es-Senneh 18.
Saint Sépulchre *1*, 2, 4, 13, 33.
Sérapion 28.
Serge 6.
Siletheôs 18.
Silo 66.
Siloé *17*, 18, 51.
Silwân 30, 50, 51.
Sinaï intr., intr.*c*, 60.
Sion 1, *7*, 9, 12-14, 19, 25, 28, 32, 45, 59.
Ḫ. Ṣiyâr el-Ġanam 59.
Sophie 13.
Source d'Isaïe 18; voir 'ein-, 'en-, *em-*, *en-*
Spoudaei : (Anastasis) 4, (Cathisma) 53.
Stoa 26.
suppedaneum 22.
Ṣûr Bahir 53.
Ḫ. Šuweikeh 68.
Syméon (fondation) 22.
Syméon le vieillard 32.

Tamnath sareḥ 70.
Tarachus, Probus et Andronicus 26, 42, 55, *75*.
Tetrakionion 19.
Thabor 19, 25, 69.
Thalélée *9*, 47, 77.
Thècle *41*, 42.
Théodora (fondation) 11, 66.
Théodore m. 6.
Théodore moine 53.
Théodose, intr., 58.
Thomas : (à Bethphagé) 40, 52.
(à *Prodi*) 64.
Tibériade intr.*c*, 25, 74.
Tibneh 70.
Trahison (grotte à Gethsémani) *21*, 22.
(église à Sion) 14.
Transfiguration, voir Thabor.
Trésor (du S. Sépulcre) 6.
Tristaḫa 33.

Umm Ṭûba 54.

Varus 69, 79.
Vieux, voir Cathisma, *Embetoara*, Jean-Baptiste l'Ancien.
Deir Yâsin 50.
Yason 50.
Wadi Yaṣûl 50.

Zabine, *Zabino(z)*, voir Zebina.
Kaphar Zachariah 18, 52.
Zacharie père de Jean-Baptiste :
(maison) 33, 63.
(pyramide) 32.
(tombeau) 32.
Zacharie prophète 18, 40, 52.
Nouveau Zacharie 52.
Zebina prêtre (fondation) 24, 52.
2e milliaire de Jérusalem 52.
3e milliaire de la route de Bethléem 53.
4e milliaire de la même route 55, 65.
4e milliaire de la route de Jéricho 17, 65, *71*.

X. — Identification du monastère a Ḫan Ṣaliba

Ḫan Ṣalîba est un des sites qui jalonnent la route romaine de Jérusalem à Jéricho[1]. Une découverte fortuite y ayant fait apparaître un coin de mosaïque, des fouilles entreprises par l'École Biblique et Archéologique Française, et dont cette Revue parlera ultérieurement, ont commencé à dégager une petite installation byzantine de caractère monastique. Je ne veux ici que présenter le témoignage apparemment unique fourni sur ce lieu par les sources littéraires. Le moine Épiphane, dont le guide du pèlerin reflète la situation des

[1] Cf. R. Beauvery, *RB* LXIV 1957 84 s.

lieux saints du VIII^e^ au X^e^ siècle [1] et, malgré son arrangement chaotique, contient des informations qu'on ne retrouve nulle part ailleurs, mène ses pèlerins de la Ville Sainte au Jourdain par l'itinéraire suivant. Du Mont des Oliviers on descend à Béthanie : « environ 1 mille à l'est de la Montagne se trouve Béthanie où le Christ ressuscita Lazare ». Puis on va à Ḫân el-Aḥmar : « plus vers l'est de Béthanie gît saint Euthyme le Grand ». Ensuite, on rejoint la route publique et « environ 12 milles à l'est se trouve l'église dans laquelle Adam, s'étant assis, pleurait devant le Paradis. Tout près de cette église il y a la maison de Joachim, monastère » [2]. A 4 milles à l'est de ce dernier se trouve Jéricho.

La distance de 12 milles correspond assez bien à celle qui sépare Jérusalem de Ḫân Ṣalîba; un milliaire anépigraphe (12^e^ ou 11^e^) fut découvert non loin de la ruine [3]. A 3 kilomètres à peine se situe l'ancien monastère de Choziba, moderne Deir Mâr Ǧuryis, qu'on identifiait comme lieu de la retraite de Joachim, père de la Vierge. Il n'est donc guère douteux qu'il faille chercher à Ḫân Ṣalîba le lieu saint mentionné par Épiphane. On doit toutefois essayer d'expliquer l'aspect liturgique et folklorique de la notice curieuse du moine Épiphane.

Le cénobium de Choziba fondé vers la fin du V^e^ siècle par saint Jean l'Égyptien [4] possédait une église consacrée à la Théotokos, sans qu'y fût attaché aucun souvenir biblique [5]. Cependant la piété mariale croissante y plaça bientôt le séjour de Joachim qui se termina par l'annonce de la naissance de Marie [6]. Cette retraite durait quarante jours, ce qui explique le choix du lieu, tout voisin de la montagne de la Quarantaine du Christ. Aux VII^e^-VIII^e^ siècles, lors de la réforme de la liturgie hiérosolymitaine, on a fixé une fête appropriée au 16 janvier, ce qui faisait une sorte de vigile (le 17 étant occupé par l'ancienne fête de saint Antoine) à l'anniversaire de la dédicace de l'église de Choziba au 18 janvier. Le sanctoral de Jérusalem récemment publié porte au 16 janvier : « A Choziba (fête) de la Vierge, quand l'ange annonça à Joachim (demeurant) à Choziba la naissance

[1] Pour une date plus précise voir A. M. Schneider, *ZDPV* LXIII 1940 pp. 143-154; mais ses arguments ne me semblent pas décisifs.

[2] *PG* CXX col. 269.

[3] Cf. R. Beauvery, *l. c.*; M. Avi-Yonah, *Map of Roman Palestine.*

[4] Voir A. M. Schneider, *Das Kloster der Theotokos zu Choziba im Wadi el-Kelt*, dans *Römische Quartalschrift*, 1931 pp. 297-332.

[5] Si l'argument *ex silentio* est valable; en tout cas, Antoine auteur de la vie de saint Georges le Chozébite (fin VI^e^-début VII^e^ s.) et des *Miracula S. Mariae in Choziba* n'en dit rien; *Anal. Boll.* VII 1888 pp. 95-144, 336-372; 1889 p. 209 s.

[6] *Protév. de Jacques*, I 4 et IV 2.

de Marie Mère de Dieu [1] ». Épiphane rappelle cette scène du Protévangile en mentionnant la Demeure de Joachim, tandis qu'un autre guide, à peu près de la même époque, est plus explicite et rejoint la notice des livres liturgiques : (sur la route du Jourdain) « à gauche, le désert de Choziva où Joachim pleurait la stérilité de sa femme et où l'ange lui annonça la naissance de la mère de Dieu [2] ».

Selon la typologie, il a fallu compléter le carême du Christ, nouvel Adam (Rm v 12-21; 1 Co xv 22, 45), ainsi que la retraite du père de la nouvelle Ève, par la pénitence des premiers parents; complément à la fois liturgique et hagiotopographique. Les Pères de l'Église étaient d'accord pour admettre qu'Adam se repentit de son péché et obtint le pardon [3]. A cette idée charitable les apocryphes ajoutaient du pittoresque : pendant plusieurs jours les premiers parents pleurent amèrement devant le Paradis perdu; ils habitent tout près dans la Caverne des Trésors; plongés jusqu'au cou dans les eaux, ils font leur pénitence de quarante jours, Ève au Tigre et Adam au Jourdain [4]. Ce dernier trait est dû à la typologie christologique, la même qui a fait ensevelir le premier Adam au Golgotha, dès le IIIe siècle [5]. La liturgie de Constantinople invite à méditer sur le même thème en plaçant au dernier dimanche avant le Carême « l'expulsion d'Adam du Paradis » [6].

Nos pèlerins ont déjà prié aux Tombeaux du Christ et d'Adam à Jérusalem. En route vers le Jourdain, pendant la matinée ils ont visité le tombeau de Lazare et celui de saint Euthyme. Après-midi ils se reposent un instant à la colline de Ḫân Ṣalîba, jouissant de la brise et contemplant les belles cultures dans les wadys voisins. Dans l'église ils prient, tandis que le guide leur rappelle la faute et la pénitence des premiers parents, les préparant de la sorte à la visite des lieux de la retraite de Joachim, de la Quarantaine, du Baptême du Christ.

D'ailleurs, la légende adamique les accompagnait depuis quelques kilomètres. Ils longeaient le torrent qui naît à « une montagne rouge,

[1] Garitte, pp. 132-134. Un ménée géorgien télescope les deux fêtes, en inscrivant au 16 janvier : « dans l'enclos de saint Joachim à Choziba, dans l'église de la Sainte Vierge, dédicace ».

[2] *Récit slavon sur les lieux saints*, dans *Archives de l'Orient Latin*, II 1884 p. 392.

[3] Voir par exemple *Dictionnaire de la Bible*, I col. 177.

[4] *Vita Adam et Evae* I-IX, *Vie slave* XXVIII-XXXIX; Charles, *Apocrypha and Pseudepigrapha*, II pp. 134-135. Sur les livres d'Adam (entre autres, Pénitence d'Adam) voir *BHG*[3], I, nos 24-25 f, p. 6 s.; J.-B. Frey, *Dict. de la Bible-Supplément*, I col. 101-134; L. Ginzberg, *The Jewish Encyclopedia*, I p. 179 s.

[5] *DBS* I 110; l'autre tradition, continuant celle des Juifs, l'enterre à Hébron : *ib.* 100; Geyer, 154, 5; 260, 3-261, 3; 313, 23-314, 2.

[6] Le propre de Jérusalem ne connaît que la commémoraison à Mi-Pentecôte d'Adam et des ressuscités lors de la Crucifixion; Garitte, *l. c.*, p. 429 s.

appelée *Havrouta* (?), où Caïn avait tué son frère Abel »[1] : les modernes Montée du Sang (Tala'at ed-Dam) et Wady de la Montée du Sang.

Les fouilles prouvent l'existence du monastère de Ḫân Ṣalîba vers le VI^e^ siècle et révèlent le nom d'un higoumène, peut-être le fondateur. Elles discernent dans les bâtiments quelques réfections. Celles-ci nous mènent au Haut Moyen Age, où le couvent fut plus ou moins abandonné. C'est alors qu'à l'église restaurée vaille que vaille se sera attaché un souvenir biblique précis : l'expulsion du Paradis et la pénitence d'Adam.

XI. — Deux toponymes de la route Jérusalem-Jéricho

La Vie de saint Georges le Chozébite et les Miracles de la Vierge de Choziba, écrits dus à la main peu experte du moine Antoine vivant dans ce monastère au début du VII^e^ siècle, contiennent deux noms de lieu qui ont échappé à l'attention des topographes palestiniens[2].

On les trouve d'abord mentionnés ensemble dans l'histoire d'une patricienne de Byzance, récit qui ouvre la série des Miracles et est introduit comme suit : « Auparavant les femmes n'entraient pas dans le monastère de Choziba; et voici comment il est arrivé qu'elles peuvent entrer. » On sait que la clôture était et reste strictement observée par les communautés grecques, pratique qui à Saint-Sabas s'étendait même aux mortes. Dans la coutume divergente du cénobium chozébite on verra une manifestation de la charité chrétienne envers les pèlerins, pour laquelle ce centre monastique était réputé.

La patricienne anonyme, une malade incurable, faisait le tour des lieux saints et des monastères à Jérusalem et dans la région du Jourdain, priant et distribuant des largesses. En revenant du fleuve et gravissant, en litière, la Montée de Saint Zacchée (τῇ ἀναβάσει τοῦ ἁγίου Ζακχαίου, pp. 360, 13-361, 1), elle voit en extase notre Sainte Mère de Dieu qui lui demande : « Pourquoi donc, dame patricienne, circules-tu partout sans entrer dans ma maison? » L'autre : « Et où est-elle, Madame, ta maison, que j'y puisse aller? » Et la Vierge : « Quand tu arriveras au lieu nommé *pepingia* (κατὰ τὰ λεγόμενα πεπίγγια), c'est juste en bas dans le torrent que se trouve ma maison » (361, 5 s). Arrivée à l'endroit elle donne l'ordre aux porteurs, qui protestent en vain : « Portez-moi au monastère qui est à droite, en

[1] Récit slavon, *l. c.* : Havrouta est-il une déformation du moderne Hatrûra?
[2] *Anal. Boll.* VII 1888 pp. 95-144 et 336-372; 1889 p. 209 s.

bas du torrent. » Profitant de l'absence des deux ostiaires, la femme se faufile jusqu'à la cour intérieure, les pères étant réunis pour les vêpres. On l'aperçoit, la panique s'empare des moines, qui se calment lorsqu'elle se met à raconter la vision à l'higoumène et à ses conseillers. On lui permet de rester assise dans le diaconicon, d'où résultent, vers l'heure des nocturnes, sa guérison physique et le lendemain matin sa guérison spirituelle, « car elle était hétérodoxe ».

Le premier toponyme, Montée de Saint Zacchée, ne pose guère de problème. D'après le Pèlerin de Bordeaux *descendentibus montem in parte dextera retro monumentum est arbor sicomori* (Geyer, p. 23). Au vi^e^ siècle l'arbre est encastré dans un oratoire (*ib.*, p. 168)[1]. C'est donc le lieu de la scène de Lc xix 1-10 qu'on montrait en bas de la montagne, au moderne Beit Ğibr Taḥtânî, qui a donné son nom à la montée entière, entre Beit Ğibr Taḥtânî et Fôqânî.

L'autre toponyme est cité une seconde fois dans la Vie de saint Georges. Le saint, bien qu'anachorète, était toujours prêt à aider les moines du couvent en leurs diverses occupations, en particulier celles dont profitaient les « étrangers ». Il aimait beaucoup allumer le four et préparer le pain (ἀρτοκοπίον), travail hautement méritoire — disait-il — « car la plupart des pains seront distribués aux étrangers ». Il se chargeait aussi volontiers du service des *pipingia* sur la route de Jéricho : ἔλαβε δὲ καὶ τὴν διακονίαν τῶν πιπιγγίων τῶν κατὰ τὴν στράταν Ἰεριχούντων, p. 122, 11 s.

Sur la rive sud du Wadi el-Qelt, juste à l'endroit où l'on prend la piste escarpée qui descend au monastère situé de l'autre côté du torrent, se voit une citerne impressionnante, large et voûtée, encore en bon état de conservation. Le lieu s'appelle aujourd'hui Manzil Ğibr, tandis qu'aux époques byzantine et arabe ancienne il se nommait *pipingia*.

Le terme, étant *hapax legomenon*, doit pourtant être expliqué, L'éditeur bollandiste de la Vie, trompé par une assonance avec des mots grecs et latins, le traduit par *(cura) pullorum avium*, ce qui n'est pas très satisfaisant. Il eût fallu se rappeler un mot byzantin, plutôt rare, πιπίζω, qui veut dire « donner à boire, abreuver »[2]. C'est le verbe classique πιπίσκω 'même sens' avec l'afformante prise au synonyme ποτίζω. Le πιπίγγιον sera un dérivé nominal de ce verbe, formé avec le suffixe -ιον, catégorie morphologique extrêmement prolifique aux périodes gréco-romaine et byzantine, pour créer, entre autres, des

[1] Sur l'histoire de ce lieu saint voir A. Augustinović, *Gerico e dintorni*, Jérusalem 1951 pp. 55 ss; C. Kopp, *Die Heiligen Stätten der Evangelien*, p. 316 s.

[2] Dictionnaire de Sophocles, qui cite Hésychius de Jérusalem.

noms de lieu[1]. La [*ǵ*] spirante, phonétiquement instable, est renforcée par l'insertion d'une nasale, d'où *pipingion* « (lieu d') abreuvoir »[2].

On imaginera donc qu'à côté de la citerne mentionnée il y avait une petite maison, où les moines de Choziba, à tour de rôle, assuraient le service de l'eau aux pèlerins et en général au trafic assez important sur la *strata* hiérichontine. Ce trait sympathique rappelle une anecdote de Jean Moschus sur un moine qui, comme saint Georges, « habitait dans les cellules de Choziba ». Ce récit émouvant mérite d'être cité in extenso :

« Il s'en allait à la route menant du saint Jourdain à la Ville Sainte et portait des pains et de l'eau. Et s'il voyait quelqu'un épuisé, il portait son fardeau et montait jusqu'à la sainte montagne des Oliviers; et il revenait par la même route, portant jusqu'à Jéricho les fardeaux d'autres gens, s'il en rencontrait. On pouvait ainsi voir ce moine, tantôt portant un lourd fardeau et trempé de sueur, tantôt ayant un enfant sur l'épaule; il arrivait même qu'il en portât deux. Parfois il était assis, réparant les chaussures trouées d'un homme ou d'une femme; car il portait ce qu'il fallait pour cela. Aux uns il donnait à boire de l'eau qu'il portait avec lui, à d'autres il offrait des pains. Et s'il trouvait quelqu'un sans vêtement, il lui donnait même celui qu'il portait. On pouvait le voir travailler toute la journée. Et s'il découvrait un mort sur la route, il faisait sur lui les prières rituelles et l'enterrait[3]. »

Jérusalem. J. T. Milik.

[1] Sur *-ion* lire R. Kühner-F. Blass, *Ausführliche Grammatik der Griechischen Sprache*[3], II 1892 pp. 275-279; E. Mayser, *Grammatik der Griechischen Papyri aus der Ptolemäerzeit*, I 1906 pp. 419 s. et surtout 430-432.

[2] Sur l'épenthèse voir Kühner-Blass, I 1890 p. 286 s; Mayser, pp. 167-169 et en particulier 194-199; K. Dieterich, *Untersuchungen zur Geschichte der Griechischen Sprache von der hellenistischen Zeit bis zum 10. Jahrh. n. Chr.*, 1898 pp. 91-95.

[3] *Le Pré Spirituel*, ch. 24; traduction de M.-J. Rouët de Journel, Sources Chrétiennes, Paris 1946 p. 63.

RECENSIONS

Jean le Théologien et son évangile dans l'Église ancienne, par F.-M. Braun, o. p. *(Études Bibliques)*. Grand in-8° de xx-428 p. Paris, Gabalda, 1959.

Avec le renouveau des études johanniques, les catholiques de langue française sentaient le besoin d'un ouvrage scientifique faisant le point des difficiles problèmes d'introduction que pose le quatrième évangile. Ils accueilleront donc avec faveur le volumineux ouvrage que le P. Braun vient de consacrer à ces questions. Son étude comporte trois parties. Dans la première il maintient l'unité fondamentale d'auteur entre les divers écrits johanniques : évangile, épîtres et apocalypse, admettant toutefois que Jean fit appel à des secrétaires différents, ce qui rendrait compte de la diversité des styles. Par ailleurs, on appréciera les ouvertures intéressantes concernant la composition littéraire de l'évangile. Comme les Synoptiques le quatrième évangile fut longtemps prêché avant d'être mis par écrit. Cette mise par écrit ne se fit d'ailleurs pas d'une seule venue : « Peu préoccupé d'ordonnances logiques et chronologiques, attentif en revanche à développer les grands traits de son message, (Jean) aurait peu à peu harmonisé son œuvre, au gré de dictées et de relectures successives... A chaque reprise, le travail appelait des compléments, dont l'auteur ne se donnait pas toujours la peine de bien arranger les contours. Ainsi s'expliqueraient les sections plus ou moins étendues... qui paraissent disloquer un texte établi » (p. 24). Par ailleurs, ce ne serait pas Jean lui-même qui aurait mis la dernière main à son œuvre, mais un de ses disciples, auquel nous devrions le chapitre xxi, quelques autres additions mineures, comme aussi quelques réarrangements (p. 25, 39, 59). Cette position de principe me semble excellente. On pourra toutefois poser les questions suivantes : les « relectures » dont parle le P. Braun sont-elles toutes à mettre au compte de Jean? Les doublets nombreux que présente le quatrième évangile ne proviendraient-ils pas de ce que la tradition johannique a tenu à nous conserver à la fois ces « lectures » et ces « relectures »? L'activité littéraire du rédacteur final ne serait-elle pas nettement plus considérable que ne le suppose le P. Braun? Mais répondre à ces questions demanderait tout un volume et je me contenterai ici de les formuler.

La deuxième partie de l'ouvrage traite de l'influence de l'évangile de Jean dans l'Église ancienne; j'y reviendrai tout à l'heure. La troisième partie traite de l'auteur de l'évangile. Le P. Braun maintient la position catholique traditionnelle : le « disciple que Jésus aimait », auteur de l'évangile d'après Jn xxi 24, est bien Jean l'apôtre, qui mourut vers la fin du 1er siècle à Éphèse dans un âge avancé. Je ne m'attarderai pas sur cette dernière partie, qui reprend nombre d'arguments traditionnels (à mon avis, pas toujours convaincants). Je signalerai seulement : d'une part, l'intéressante discussion sur les rapports éventuels entre Jean et l'essénisme de Qumrân; d'autre part, un défaut dans l'argumentation, pourtant serrée, du P. Braun sur l'identité de l'auteur de l'évangile. Une des objections

majeures que l'on a élevées contre l'équation : « disciple que Jésus aimait » = Jean l'apôtre, provient de la notice de Jn XVIII 15-16 : ce disciple était un des familiers du Grand Prêtre. Ne devons-nous pas en conclure aux attaches hiérosolymitaines de ce disciple? Le P. Braun tourne la difficulté en distinguant le « disciple que Jésus aimait » de « l'autre disciple » dont il est parlé en Jn XVIII 15-16, qui pourrait être effectivement un des sanhédrites tel que Nicodème. Mais il me semble évident que « l'autre disciple » de Jn XVIII 15 est identique à « l'autre disciple » de Jn XX 2-10, que le rédacteur final de l'évangile identifie au « disciple que Jésus aimait » (XX 2). Il est donc impossible de les distinguer, et la difficulté demeure d'admettre que Jean l'apôtre, pêcheur de Bethsaïde, ait été un des familiers du Grand Prêtre.

Mais revenons à la seconde partie de l'ouvrage, la plus volumineuse et la plus importante aussi puisqu'elle correspond formellement au titre de l'ouvrage : Jean le Théologien et *son évangile dans l'Église ancienne*. Il y a une quinzaine d'années, J. N. Sanders avait déjà abordé ce problème et l'avait résolu de façon assez radicale : les Gnostiques auraient été les premiers à utiliser le quatrième évangile et les défenseurs de la foi ne s'y seraient intéressés que pour autant qu'ils y trouvaient des arguments contre la Gnose. Le P. Braun reproche à Sanders d'avoir mené son enquête en partant de bases trop étroites et d'avoir méconnu la façon, souvent très large, selon laquelle les anciens utilisaient les écrits du Nouveau Testament. Il a donc cru pouvoir reprendre l'enquête à son compte et il atteint en fait des conclusions diamétralement opposées. A qui devrons-nous donner raison? Reprenons quelques-uns des exemples les plus typiques en suivant l'ordre géographique adopté par le P. Braun.

1. *L'Égypte. L'épître à Diognète* date vraisemblablement des années 190-200. Cet ouvrage n'offre pas de citations explicites du quatrième évangile; les réminiscences johanniques y sont cependant indéniables, en particulier le thème de l'amour de Dieu pour le monde manifesté par l'envoi du Fils Monogène et le thème de la haine du monde pour ceux qui ne sont pas du monde (p. 24-26, § 1 et 3). Sanders a voulu expliquer ces rapprochements en faisant appel à un même milieu de pensée; mais le P. Braun me semble mieux inspiré en remarquant que l'auteur de l'épître à Diognète ne cite jamais le N. T. *ad litteram*, mais procède surtout par allusions ou citations accommodées. Tout porte à croire qu'il a connu et utilisé les écrits johanniques. — Deux autres témoins, négligés par Sanders, nous permettent d'ailleurs de remonter plus haut dans le temps : le *Papyrus Rylands 457*, qui contient un fragment de Jn XVIII, et le *Papyrus Egerton 2*, qui offre une série de récits fortement influencés tant par la tradition synoptique que par Jn. Ces deux papyrus peuvent être datés de la première moitié du IIe siècle (entre 125-150). Comme rien ne permet de penser qu'ils émanent de milieux gnostiques (ils sont d'ailleurs antérieurs à l'essor du gnosticisme en Égypte), nous tenons une preuve irréfutable de la diffusion du quatrième évangile dans les milieux orthodoxes d'Égypte antérieurs à 150. Ces faits permettent déjà d'ouvrir une sérieuse brèche dans la construction élevée par Sanders.

Moins heureuse est la position du P. Braun à l'égard du *Pseudo-Barnabé* (vers 130). A vrai dire, elle reste prudente : ce judéo-chrétien aurait connu, non pas l'évangile de Jean tel que nous l'avons maintenant, mais la catéchèse johannique, l'évangile oral (p. 85). Même ainsi présentée, la thèse me semble irrecevable. Nombre de rapprochements établis par le P. Braun s'avèrent forcés. L'expression « manifesté en chair » ne renvoie pas à 1 Jn III 8; IV 2, mais à l'hymne christologique cité par

1 Tm III 16. L'idée que le Christ est venu détruire (καταργεῖν) la mort et manifester la résurrection d'entre les morts proviendrait de 2 Tm I 10 beaucoup mieux que de Jn v 24-28. Le thème du Christ offert comme hostie pour nos péchés, réalisant ainsi la figure d'Isaac, rappelle 1 P II 24 et Rm VIII 32 mieux que Jn III 16. Le lien entre l'eau et la croix se développe à partir du Ps I 3 (cité explicitement) sans qu'il soit nécessaire de faire intervenir Jn III 5-51 *(sic)*. Quant à l'opposition entre ténèbres et lumière, accompagnée de la mention du « Prince mauvais », elle peut venir d'une théologie apparentée à celle de Qumrân (cf. le thème des « Deux Voies ») par un tout autre intermédiaire que l'évangile johannique. Les autres contacts signalés sont trop généraux pour offrir quelque signification. Rien ne permet donc de penser que le Pseudo-Barnabé a connu le quatrième évangile, ni même la prédication johannique.

2. *Rome.* Que *saint Justin* ait connu et utilisé le quatrième évangile, Sanders lui-même est obligé de le reconnaître. Le tenait-il pour l'œuvre d'un apôtre et le citait-il, avec les autres évangiles, sous le titre de « mémoires des apôtres »? J'avoue ne pas avoir été convaincu par les arguments produits p. 143-144 (ce qui ne veut pas dire que je sois prêt à adopter la thèse de Sanders). Mais le chapitre le plus intéressant et le plus original de cette partie est le cinquième. Le P. Braun y rapproche deux faits de la vie liturgique romaine. A la suite de G. Wilpert, il note que les peintures des catacombes, dont certaines remontent à la fin, voire au milieu du second siècle, reproduisent avec prédilection un grand nombre de thèmes johanniques : paralytique du Bethesda, aveugle-né, résurrection de Lazare, etc... D'autre part, A. Chavasse a montré que les leçons du Carême tel qu'il fut institué au cours du IIIe siècle sont toutes tirées du quatrième évangile et correspondent aux thèmes reproduits dans les catacombes. Ceci confirme qu'à Rome, dès le milieu du second siècle, l'évangile de Jean tenait une place prépondérante dans la catéchèse.

Peut-on remonter plus haut dans le temps en invoquant le témoignage du *Pasteur d'Hermas?* Le P. Braun répond par l'affirmative (p. 170), mais je crains que ses arguments ne soient, ici encore, un peu forcés. D'après Hermas, le Christ est la porte (πύλη), la seule entrée (εἴσοδος) qui mène à Dieu, de sorte que « nul n'entre vers lui sinon par son Fils » (*Sim* IX XII 6). Le P. Braun renvoie évidemment à Jn X 9 et XIV 6, qu'Hermas « reproduit presque *ad litteram* » (p. 164). Il est vrai que la structure littéraire des deux textes est presque identique. Mais par ailleurs, Hermas dit πύλη là où Jean écrit θύρα (X, 9). Ce changement est-il « sans importance » (p. 164)? On peut se demander si Hermas ne dépendrait pas plutôt de Mt VII 13-14 (cf. Lc XIII 23-24), où il est question de la porte (πύλη) étroite et de la route (ὁδός) par lesquelles il faut entrer pour trouver la vie. De même, le οἱ μέλλοντες σώζεσθαι de Hermas rappelle le οἱ σωζόμενοι de Lc XIII 23, et le contexte du royaume de Dieu est aussi celui de Lc (cf. XIII 27-29). Il reste que Hermas, comme Jean, identifie le Christ à la porte; mais le genre allégorique qu'il adopte portait à ces identifications (le Christ est aussi la pierre; l'Église est la tour, etc...), et ce thème a pu être courant dans certains milieux. Une dépendance d'Hermas par rapport à Jean reste ici possible, mais je ne la crois pas prouvée.

Le deuxième thème qui prouverait une dépendance d'Hermas serait celui du baptême. Le P. Braun commence par relever quatre thèmes théologiques qui se retrouveraient dans *Sim* IX XVI-XVII sous l'influence de Jn III : nécessité du baptême pour entrer dans le Royaume de Dieu, le baptême fait passer de la mort à la vie, il exige la foi au nom du Fils de Dieu, il est offert à tous. Ce sont là des

idées bien générales, et le P. Braun concède : « Ces rapprochements nous laisseraient pensifs si l'impression que Jn III avait faite sur la pensée d'Hermas ne se traduisait ailleurs » (p. 165). Deux textes retiennent surtout son attention. Tout d'abord, *Sim* VIII XI 1 : « Le Seigneur étant longanime veut que soit sauvée la portion appelée par son Fils »; ce texte reprendrait Jn III 16. J'avoue ne pas très bien comprendre, car il n'offre rien de typiquement johannique. L'idée de la longanimité divine (jamais dans Jn), qui se développe chez Hermas dans un contexte de repentir (μετάνοια), fait plutôt songer à des textes comme Rm II 4 et surtout 1 Tm I 15-16; II 4; rien ne permet de penser que Jn III 16 soit ici spécialement visé. Le P. Braun fait appel ensuite au onzième *Mandatum*, où il est question de l'esprit d'en-haut, thème qui proviendrait de Jn III 3, 5. Hermas oppose deux esprits : l'esprit d'en-haut (ἄνωθεν) et l'esprit terrestre (ἐπίγειον) (*Mand* XI 5-6 et 19-20). Or il est évident qu'il ne pense pas à Jn III 3, 12, où l'opposition reste peu apparente, mais à Jc III 15, qui oppose précisément la sagesse d'en-haut à la sagesse terrestre, ces deux sagesses qu'il faut savoir reconnaître au comportement moral de l'homme (Jc III 13; cf. *Mand* XI 16-17, influencé probablement aussi par 1 Jn IV 1). Tout le contexte de ce onzième *Mandatum* se rapproche d'ailleurs beaucoup de Jc I 17-21 et Jc III 13-15. On remarquera également que, dans le neuvième *Mandatum*, Hermas avait déjà utilisé l'opposition « d'en-haut » — « terrestre » à propos de la foi (IX 11); or ce neuvième *Mandatum* n'est qu'un développement de Jc I 5-8. Dans tout ceci, Hermas dépend de Jc et non de Jn III : il applique à l'esprit ce que Jc dit de la sagesse. En définitive, si une influence du quatrième évangile sur Hermas ne peut être exclue, je ne la crois pas prouvée.

3. *Asie Mineure.* Pour cette région de la chrétienté, si florissante au IIe siècle, le P. Braun apporte encore d'utiles compléments à l'enquête menée par Sanders. Ouvrages apocryphes, comme les *Acta Johannis* et l'*Évangile de Pierre*, ouvrages d'une orthodoxie de meilleur aloi, comme l'*Epistula Apostolorum*, nous indiquent que l'évangile de Jean était connu et utilisé en Asie Mineure et en Syrie avant la fin du second siècle. On notera l'étude très poussée qui est faite des *Odes de Salomon*. Le P. Braun montre leurs affinités avec les écrits de Qumrân et les écrits gnostiques (spécialement l'Évangile de Vérité), mais aussi leur orthodoxie chrétienne. Reprenant une hypothèse de Newbold, qu'il étaye d'arguments nouveaux, il incline à penser que leur auteur ne serait autre que Bardesane, syriaque converti du Gnosticisme. Comme l'influence de Jean sur les Odes apparaît hautement probable, nous aurions un nouveau témoignage de sa diffusion dans les églises de langue syriaque dans la seconde moitié du IIe siècle.

Peut-on remonter plus haut encore? Le P. Braun le pense; il décèle en effet une influence de Jean sur la *Didachè*, dont il place la composition vers 130. Mais je crains que, ici encore, il n'ait majoré la portée des rapprochements qu'il signale entre les deux écrits. Deux textes surtout sont à considérer : la prière eucharistique de *Did* X et l'anamnèse de *Did* IX. Le P. Braun remarque : « Il est clair que ce rituel et ces formules présentent une intense coloration johannique » (p. 252), provenant surtout des chap. VI et XVII de l'évangile. La parenté avec Jn XVII est indéniable, surtout en raison des thèmes communs qui y sont rassemblés de part et d'autre en relativement peu de lignes. Mais doit-on parler d'une influence johannique? L'anamnèse de *Did* X commence par une action de grâce au Père « pour ton saint Nom que tu as fait habiter dans nos cœurs »; elle se termine par la demande d'arracher l'Église à tout mal. De même, la prière « sacerdotale » de Jn XVII commence par le thème de la manifestation du Nom du Père (XVII 4, 5; repris en

xvii 26 sous forme d'inclusion) et a pour centre la demande de la préservation du mal (xvii 15). Dans l'un et l'autre texte, il y a une reprise volontaire de la première et de la dernière demande du Pater. La Didachè dépend-elle en cela de Jn xvii? On peut en douter. *Did* ix et x apparaissent comme un commentaire du Pater, intégralement transcrit au chapitre viii et auquel ils sont littérairement liés par la formule liturgique : « A toi est la puissance et la gloire pour les siècles », qui clôt le Pater, l'anamnèse du chapitre ix et la prière eucharistique du chapitre x. Par ailleurs, l'influence du Pater est plus complète sur *Did* x que sur Jn xvii, le premier de ces deux textes comportant un développement sur le pain qui prolonge la quatrième demande du Pater. Enfin, les expressions mêmes de *Did* x sont plus proches du Pater que celles de Jn xvii. Dans ces conditions, sur ce point précis, *Did* x ne peut pas dépendre de Jn.

Le thème de l'unité est également commun à *Did* ix 4; x 5 et à Jn xvii 11, 21-23. Mais *Did* x 5 : « ... et rassemble ton Église des quatre vents, celle qui a été sanctifiée, dans ton royaume que tu lui as préparé, parce qu'à toi est la puissance et la gloire pour les siècles », dépend manifestement de la finale du discours apocalyptique : « Alors il enverra ses anges rassembler ses élus des quatre vents » (Mt xxiv 31), complétée par Mt xxv 34 : « ... prenez possession du royaume qui vous a été préparé ». *Did.* x 5 ne dépend donc pas de Jn xvii. Avant de conclure, disons un mot de *Did* ix 4, qui traite aussi du thème de l'unité : « De même que ce pain (κλάσμα), dispersé sur les montagnes, et rassemblé, est devenu un, qu'ainsi soit rassemblée ton Église des confins de la terre dans ton royaume, parce qu'à toi est la puissance et la gloire dans les siècles. » L'apodose de cette comparaison est de même venue que *Did* x 5 et ne doit donc rien à Jean. Le P. Braun pense que le début est une reprise de Jn vi 12-13 et de Jn xi 52. Mais le recours à la finale du récit de la multiplication des pains ne me semble pas topique, car il est difficile de dire que les fragments restants ont été rassemblés pour former une seule chose. On pense plutôt aux grains de blé qui, dispersés avant d'être moissonnés, sont devenus un seul et même pain; l'image rejoint celle de Paul en 1 Co x 17. S'il est vrai par ailleurs que trois mots sont communs à *Did* ix 5 et à Jn xi 52 : « dispersés... rassemblés... un », les deux premiers étaient couramment employés dans la LXX lorsqu'il s'agissait de prédire la dispersion et le rassemblement du peuple saint. Le rapprochement entre les deux textes n'est donc pas très significatif.

Il n'en reste pas moins vrai que *Did* x et Jn xvii offrent un grand nombre de thèmes communs (je n'ai signalé que les plus importants) et ce fait ne saurait être attribué au hasard, comme l'a justement fait remarquer le P. Braun. Puisque, on l'a vu, *Did* x ne dépend pas de Jn xvii, il me semble préférable d'admettre que c'est Jn xvii qui dépend de thèmes liturgiques analogues à ceux de *Did* x, fortement influencés par le Pater.

En écrivant la deuxième partie de son livre, le P. Braun a voulu réfuter la thèse de Sanders selon laquelle l'évangile de Jean n'aurait acquis droit de cité dans l'Église que sous l'influence des gnostiques. Cette thèse n'est certainement pas recevable, et l'on saura gré au P. Braun de l'avoir prouvé en avançant des arguments qui, jusqu'ici, n'avaient pas été suffisamment pris en considération. On lui reprochera toutefois d'avoir majoré la valeur des rapprochements littéraires discernables entre le quatrième évangile et les écrits les plus anciens du christianisme : Épître de Barnabé, Pasteur d'Hermas ou Didachè. Trop exclusivement intéressé aux écrits johanniques, il n'a pas suffisamment prêté attention aux autres écrits du N. T. qui pourraient, aussi bien et mieux que Jean, expliquer

la présence de certains thèmes ou de certaines expressions dans les écrits du christianisme ancien. Entre le pessimisme de Sanders et l'optimisme du P. Braun, il reste place pour une position moyenne et plus nuancée.

Il n'en reste pas moins vrai que l'ensemble du volume apporte une contribution importante dans le domaine des études johanniques. Le P. Braun a lu beaucoup, et ses lecteurs seront mis au courant des plus récentes positions des uns et des autres concernant les problèmes complexes posés par le quatrième évangile. Il a su faire une utilisation judicieuse de certains travaux peu connus des spécialistes de saint Jean : ceux de G. Wilpert sur les peintures des Catacombes romaines, de A. Chavasse sur les leçons du Carême ancien à Rome, du Dr H. Hörmann sur les fouilles de l'église dédiée à saint Jean à Éphèse. Il a lui-même approfondi de façon personnelle certaines questions complexes, comme les rapports entre le quatrième évangile et la Gnose, l'influence possible de la théologie de Qumrân sur saint Jean, par l'intermédiaire du Baptiste, l'identité de l'auteur des Odes de Salomon. Couronnant tout cela, le P. Braun laisse transparaître à chaque page sa profonde admiration pour le « disciple bien aimé » à l'étude duquel il a voué sa vie. Puisse cette admiration susciter de nouvelles vocations qui viendraient se joindre aux fervents, encore trop peu nombreux, des études johanniques!

Jérusalem. M.-É. Boismard, O.P.

Excavations at Jericho. I. The Tombs excavated in 1952-4, by Kathleen M. Kenyon, with contributions by E. Crowfoot, A. Grosvenor-Ellis, M. Ricketts, F. E. Zeuner. In-4° de xxii-542 p., 230 fig. et xliii pl. Published by the British School of Archaeology in Jerusalem, 1960.

On sait que, de 1952 à 1958, Miss K. Kenyon a conduit d'importantes fouilles à Jéricho [1] et les plus remarquables de ses découvertes ont été annoncées dans les rapports préliminaires que le *Palestine Exploration Quarterly* a publiés chaque année. Une synthèse, aussi passionnante à lire pour le grand public que pour les spécialistes, avait été présentée en 1957 [2] et voici que commencent à paraître les gros volumes de la publication définitive. Le premier volume est consacré aux tombes ouvertes pendant les saisons 1952-1954, le second traitera des tombes des saisons 1955-1958, le troisième sera réservé aux fouilles sur le Tell lui-même. La division n'est pas absolue puisque, pour des raisons de commodité, toutes les tombes de l'Ancien Bronze sont rassemblées ici, quelle que soit la date de leur découverte, et que toutes les tombes des époques israélite et romaine, en même temps que tous les scarabées, cylindres, perles, matériel osseux, sont réservés pour le second volume.

Entre 1929 et 1935, J. Garstang avait exploré un grand cimetière à l'ouest du Tell. Les tombes fouillées par Miss Kenyon sont situées au nord-ouest et au nord, la plupart sous le camp de réfugiés de ʿAïn es-Sulṭan. Les plus anciennes datent du Chalcolithique Supérieur; aucune tombe du Néolithique avec poterie n'a été retrouvée; à l'époque du Néolithique pré-poterie, les morts étaient enterrés sous le sol des maisons.

[1] Cf. *RB* LXI 1954 563 ss; LXIII 1956 70 ss; LXIV 1957 225 s; LXV 1958 404 ss.
[2] K. M. Kenyon, *Digging up Jericho*, Londres, E. Benn, 1957.

1. *Tombes de la période « proto-urbaine »* (Chalcolithique Supérieur) [3].

Quatre tombes sont décrites. Ce sont des chambres creusées dans le calcaire tendre, *ḫuwwar*. Leur plafond est toujours effondré, ce qui est expliqué (p. 2) par une dessiccation de la région et une baisse de la table d'eau vers la fin du III[e] millénaire. Ce sont toujours des enterrements multiples et secondaires, les ossements étant en désordre sans qu'il y ait aucun indice d'une violation ancienne. La poterie divise ces tombes en deux groupes : 1° Tombes A 94, A 61 (non décrite), A 114 et niveaux inférieurs de A 13, dont le matériel est semblable (avec des exceptions que l'on va signaler) à celui des tombes Chalco Sup de Tell el-Fâr'ah; 2° Niveaux supérieurs de A 13, parallèles aux tombes de 'Aï et de l'Ophel, classées à l'AB Ia.

La plus intéressante est la T. A 94, où l'on devine des rites funéraires compliqués. La chambre contenait les restes d'au moins 113 individus, ensevelis ensemble après décharnement, les os longs empilés au centre et brûlés en plusieurs couches, les crânes disposés autour et non brûlés, sauf par accident (ce qui indique qu'ils étaient en place quand les os longs furent incinérés), les offrandes au contraire placées après la crémation, enfin un remplissage intentionnel de la tombe. Il n'y a pas d'explication pleinement satisfaisante de ces circonstances qui ne se retrouvent réunies nulle part ailleurs [4]. Quant à la poterie, les rapports avec les tombes Chalco Sup de Fâr'ah sont évidents, les mêmes formes s'y retrouvent identiques, même des formes aussi bizarres que la fig. 14,16, comp. *RB* LVI 1949 fig. 8,22. Les oreillettes alternativement horizontales et verticales de la fig. 14,7 rappellent, plutôt que la T. 3 de Fâr'ah, *RB* LVI 1949 fig. 1,16, le groupe spécial de la grotte U de Fâr'ah, *RB* LXIV 1957 fig. 1, où sont signalés les parallèles avec la culture de Beershéba. Mais le lustrage rouge est beaucoup moins fréquent à Jéricho et, surtout, la céramique grise lustrée manque complètement. Miss Kenyon en conclut que sa tombe A 94 est un peu antérieure aux tombes de Fâr'ah. C'est possible; cependant il faut noter que les tombes de Fâr'ah ne sont pas toutes exactement semblables : la T. 17, *RB* LXII 1955 p. 550, a peu de lustrage rouge et pas du tout de gris lustré; la T. 13 a beaucoup de lustrage rouge mais pas de gris lustré (mais celui-ci est présent dans la tombe 14, qui est voisine), cf. *RB* LIX 1952 576 ss.

La tombe A 114 a été utilisée aux trois périodes du Chalco Sup, de l'AB et du Fer. Elle est apparentée à A 94, mais moins intéressante. La petite tombe A 84, explorée seulement en partie, a le même matériel.

La tombe A 13 pose un problème spécial : dans les deux niveaux inférieurs, quelques individus ont été enterrés après décharnement mais sans crémation, la poterie est la même que dans A 94; dans les deux niveaux supérieurs, il y a, successivement, deux plates-formes de pierres avec des ossements désarticulés et une poterie d'un autre type, spécialement des vases décorés de groupes de lignes rouges, comme dans les tombes de 'Aï et d'Ophel. La stratigraphie indique une succession temporelle, mais l'écart ne doit pas être grand, puisque, à 'Aï, Tell

[3] Pour faire court, les abréviations suivantes seront employées : Chalco Sup = Chalcolithique Supérieur; AB = Ancien Bronze; MB = Moyen Bronze.

[4] Le « crematorium » de Gézer est à peu près contemporain mais est tout différent : d'après la description de Macalister, les corps y ont été incinérés avant décharnement et en plusieurs fois.

en-Naṣbeh et probablement Ophel, ce décor linéaire se combine avec la poterie du type A 94.

Les deux cultures, dont l'une était étiquetée jusqu'ici Chalco Sup et l'autre AB Ia, sont donc contemporaines et je l'avais déjà dit en présentant les tombes de Fâr'ah, *RB* LV 1948 548; LVI 1949 118, 137. Pour éviter cette confusion de nomenclature, Miss Kenyon propose d'appeler cette période la Période Proto-Urbaine et elle y distingue trois aspects : A, représenté pur dans sa tombe A 94 (et Fâr'ah T. 13?), mélangé avec C dans les autres tombes de Fâr'ah et à Megiddo; B, représenté pur à Jéricho A 13 supérieure, mélangé avec A à 'Aï et Tell en-Naṣbeh; C (gris lustré), absent à Jéricho mais présent dans le site voisin de Tulûl el-'Alayq, mélangé avec A à Fâr'ah et à Megiddo. Ces cultures représentent trois nouveaux groupes arrivant approximativement à la même époque en Palestine. Une datation par le Carbone 14 a été obtenue pour la crémation de A 94 : 3260 av. J.-C. ± 110 ans, ce qui suppose que le Proto-Urbain A était installé à Jéricho vers 3300 au plus tard. L'ensemble de la période s'étendrait entre 3400 et 3100 av. J.-C. (début de l'AB), ce qui paraît raisonnable. Le Proto-Urbain C (gris lustré) serait le plus tardif et une culture du nord [5]. Dans ce dernier groupe, G. E. Wright a récemment voulu distinguer trois phases de la céramique grise lustrée, d'après la typologie [6]. Mais ces problèmes doivent être résolus par la stratigraphie qui, jusqu'ici, n'a rien fourni de clair, et il est peu probable qu'elle apporte jamais une réponse décisive, car cette période est mal représentée sur les Tells, où elle précède l'urbanisme vrai : pas d'architecture dans les couches correspondantes du Tell de Fâr'ah et du Tell de Jéricho, éléments incertains ailleurs. Si l'on veut s'en tenir à l'ancienne nomenclature, il faut parler de Chalco Sup et Miss Kenyon est d'accord avec moi contre Wright, qui voudrait classer le tout à l'AB I. Mais elle conteste que son Proto-Urbain B, l'ex-AB Ia, soit, comme je le pense, le précurseur de la civilisation de l'AB, qui se serait d'abord développé dans le sud. En attendant la chance d'un matériel bien stratifié dans le nord et dans le sud du pays, je constate seulement qu'il y a une certaine continuité, dans le sud, entre AB Ia et AB constitué; que AB Ia n'existe pas, sous sa forme pure, dans le nord; qu'enfin il y a, dans le nord, une solution de continuité entre Chalco Sup et AB dans l'outillage de silex, dans la céramique et surtout dans l'architecture : au Chalco Sup, Tell el-Fâr'ah est un village de huttes, des 'fonds de cabanes', sans fortification; dès le premier niveau de l'AB, il y a des maisons, des rues, un rempart, c'est le début de l'urbanisme; et Miss Kenyon souligne elle-même le même contraste à Jéricho entre le « village » proto-urbain et la « cité » de l'Ancien Bronze.

Le nom de « Proto-urbain » qu'elle applique à cette période correspond heureusement aux périodes à peu près contemporaines du Proto-dynastique en Égypte et du Proto-littéraire en Mésopotamie et il est souhaitable qu'il se généralise. Je l'adopte, en faisant seulement une réserve. Miss Kenyon juge que « this stage is the formative one on which the Early Bronze Age developments were based » (p. 100). Elle est impressionnée par la continuité de sa céramique [7], mais cette

[5] Mais cette culture pénètre au moins jusque dans la région de Jéricho (Tulûl el-'Alayq) et un dérivé grossier s'est retrouvé dans les grottes de Murabba'ât, encore plus au sud (*Discoveries in the Judaean Desert*, II 1960 fig. 2, 5 et p. 21).

[6] G. E. Wright, *The Problem of the Transition between the Chalcolithic and the Bronze Ages*, dans *Eretz-Israel*, V 1958 37*-45*.

[7] Cf. ci-dessous, à propos de la T. A 108.

continuité est beaucoup moins évidente à Fâr'ah qu'à Jéricho, où le lien est précisément assuré par l'AB Ia, qui est absent à Fâr'ah et que je considère moi-même comme un précurseur de l'AB, un « proto-AB »; elle invoque aussi le fait que les villes de l'AB se sont construites sur des sites déjà occupés au Proto-urbain. Cela ne me semble pas décisif et l'efflorescence subite de l'urbanisme au début de l'AB, à Tell el-Fâr'ah comme à Jéricho, s'explique par l'arrivée d'une nouvelle population et l'introduction d'une nouvelle culture beaucoup mieux que par l'évolution du stade précédent. J'accepte « Proto-urbain », mais, pour les raisons que je viens de dire, « Pré-urbain » serait peut-être meilleur.

2. *Tombes de l'Ancien Bronze.*

Neuf tombes seulement, pour les six années de fouille, couvrent la plus grande partie de l'AB; Garstang déjà n'en avait trouvé que trois dans le cimetière de l'ouest. C'est un chiffe étonnamment restreint.

La plus ancienne est la T. A 108, taillée dans un côté de la T. A 94 et clairement postérieure à celle-ci. Miss Kenyon y trouve une combinaison de son Proto-urbain A et B avec l'AB et cela lui paraît confirmer la continuité entre les deux périodes. En fait, les parallèles s'établissent beaucoup plus avec des groupes de l'AB Ia qu'avec des groupes du Chalco Sup. Il y a, certes, des rapports avec la T. 2 de Fâr'ah, mais celle-ci a eu deux utilisations successives : au Chalco Sup et à l'AB. La série des cruchettes de la fig. 23,15-18 n'est pas justement comparable à la cruchette de la T. 13 de Fâr'ah, *RB* LIX 1952 fig. 10,18, dont les anses et le fond sont différents. La cruchette de la fig. 23,11 est plus légitimement rapprochée des cruchettes à anses surélevées du Chalco Sup de Fâr'ah, mais la même forme se retrouve dans les tombes de Tell en-Naṣbeh et de 'Aï, qui contiennent aussi du vrai AB Ia. J'en reviens à la même observation : l'AB continue l'AB Ia mais pas le Chalco Sup. Tout cela, bien sûr, est du « Proto-urbain », mais, tout en acceptant ce nom proposé par Miss Kenyon pour la *période*, je me demande s'il n'y a pas avantage à garder des noms différents pour des *cultures* qui sont différentes. Quant à la T. A 108, je la daterais, avec Miss Kenyon, de l'AB I de Fâr'ah.

La T. A 127 est un peu plus tardive que la précédente. Miss Kenyon l'aligne encore avec l'AB I de Fâr'ah mais les cruchettes de la fig. 25 me font penser qu'elle vient assez tard dans cette phase et que, très probablement, elle déborde dans l'AB II : la cruchette de la fig. 25,34 est exceptionnelle à Jéricho mais son décor la classe évidemment à l'AB II de la tombe de Kinnereth [8] et la date est assurée par les parallèles des tombes égyptiennes de la Ire dynastie [9]. La T. A 122, qui n'a livré que deux plats dignes d'un dessin, est à peu près de la même époque.

La T. D 12, la plus riche tombe de l'AB, est malheureusement bouleversée. Les deux niveaux que marque la stratigraphie sont illusoires et c'est par la typologie que l'on distingue deux groupes dans la poterie : l'un qui se rattache à A 127 et que j'alignerais avec les niveaux AB II de Fâr'ah; l'autre qui est de l'AB III, avec la série de cruchettes piriformes, comme dans la T. A de Garstang, et une belle céramique de Khirbet Kérak.

Ici cessent les parallèles avec Fâr'ah, où l'AB III n'est pas représenté. Il l'est abondamment à Jéricho, en plus de D 12, par plusieurs autres tombes et d'abord

[8] B. Maisler, dans *BJPES* X 1942 pl. I 45. Un fragment semblable a été trouvé récemment à Dothan, dans le même horizon.

[9] H. Kantor, dans R.W. Ehrich, *Relative Chronologies in Old World Archeology*, 1954 p. 8 et fig. 3.

F 4, avec ses vases à pied en moignon très prononcé, ses cruchettes piriformes, ses bols de Khirbet Kérak. Les mêmes formes se rencontrent dans F 3, sauf la céramique de Khirbet Kérak, dont l'absence peut être accidentelle. La T. F 2 viendrait ensuite, avec un riche matériel proche du groupe AB III de D 12.

Après la T. F 2, Miss Kenyon publie sans commentaire la pauvre T. F 5, avec sept vases, mais il me paraît assuré que cette tombe remonte à l'AB II. La pièce la plus caractéristique est la cruche fig. 64,4, qui appartient à une série bien connue, cf. la tombe de Kinnéreth déjà citée et Fâr'ah, *RB* LV 1948 555 s, avec références, et encore une fois les parallèles trouvés en Égypte dans les tombes de la Ire dynastie[10]; les autres vases s'accordent avec cette date.

Nous revenons à l'AB III avec la T. A 114, réutilisée du Proto-urbain et probablement deux fois, la dernière à l'époque de F 2; de ce même niveau provient une hache de bronze en croissant, dont Miss Kenyon a fait une étude spéciale[11], où elle suggère pour ce type une date entre 2400 et 2200.

Avec les quelques corrections que j'ai proposées, ce classement chronologique des tombes de l'AB semble solide; il pourra être confirmé et nuancé par l'examen des niveaux correspondants du Tell.

3. *Tombes de la « Période Intermédiaire AB-MB »*.

Un groupe très nombreux (248 tombes) et très intéressant appartient à la période que l'on a appelée jusqui'ici le MB I et que Miss Kenyon propose d'appeler la Période Intermédiaire AB-MB. Le grand nombre de ces tombes ne prouve pas une très grosse population mais s'explique par le fait qu'elles ont été préparées pour un mort, tout au plus deux morts, à la différence des tombes collectives des autres époques. Elles se classent en cinq catégories : 1° les tombes à poignards : petites chambres bien taillées, contenant des corps en position repliée; comme objets, seulement un poignard, ou plus rarement une épingle et quelques perles (sans doute pour les tombes de femmes); 2° les tombes à poterie : grandes chambres accessibles par un puits large et profond, le tout grossièrement taillé, contenant des squelettes désarticulés, déposés ou jetés après décharnement; comme mobilier, un à neuf pots de formes simples et peu variées et, dans une niche, une lampe à quatre becs; 3° les tombes carrées : ressemblant aux tombes à poignard mais plus grandes avec un puits plus profond et de section carrée, le corps en position repliée; comme mobilier, à la fois les poignards et les pots; une seule tombe de ce type est publiée ici, les autres (elles sont d'ailleurs peu nombreuses) ayant été ouvertes en 1955-57; 4° les tombes à perles : de taille moyenne, de facture peu soignée, avec des ossements dispersés et seulement des perles ou de petits objets de bronze (anneaux d'oreilles); elles ont toutes été trouvées en 1955-57 et ne figurent pas dans ce livre; 5° les tombes « grand format » : plus grandes encore que les tombes à poterie, un puits ayant jusqu'à 7,50 m de profondeur, avec des chambres plus arrondies à plafond plus élevé, squelettes généralement désarticulés; comme mobilier, davantage de pots (jusqu'à 22) et d'un type différent des tombes à poterie, parfois des poignards et quelques javelines; trouvées en 1955-57, mais un exemple possible (H 22) est donné ici.

Ces tombes ne se distinguent pas seulement par leur forme et leur mobilier mais par leur localisation, celles de chaque type étant groupées ensemble. Il n'est

[10] Cf. spécialement Fl. Petrie, *Lahun II*, pl. viii 97 C.
[11] *Institute of Archaeology* (London). *Eleventh Annual Report*, 1955.

pas possible d'établir une succession chronologique entre les types; on pourrait seulement supposer que les types 3 et 5, qui combinent des caractéristiques des types 1 et 2, sont plus tardifs, mais cela n'est pas sûr, et il vaut mieux dire que ces types appartiennent à des groupes à peu près contemporains, ayant des coutumes funéraires différentes. Les parallèles sont peu nombreux mais clairs : Tell ed-Duweir, cimetière 2000, avec la même poterie, des poignards et des javelines [12]; Tell el-'Aǧǧûl, cimetières 1500 et 100-200 [13]; à quoi s'ajoute le mobilier de tombes fouillées clandestinement, spécialement à Khirbet Samieh [14]. Dans les couches d'occupation, les meilleurs parallèles viennent de Tell Beit Mirsim, strates I et surtout H, qu'Albright date entre 2100 et 1900. La parenté entre tous ces groupes est certaine et les différences peuvent s'expliquer par des particularités locales aussi bien que par une évolution chronologique.

Cette culture ne s'étend guère au nord de Jérusalem et, dans la Palestine septentrionale, à Megiddo, et en Transjordanie à El-Ḥosn, elle est remplacée par une culture d'un type différent, malgré quelques points de contact. Il est remarquable que son apparition coïncide avec une éclipse de la civilisation urbaine : à Jéricho, les occupants de cette période ont pendant longtemps simplement campé sur le Tell avant de s'y construire des maisons; à Tell Beit Mirsim, l'architecture est inconsistante dans I, très pauvre dans H; à Tell ed-Duweir, le tell semble alors avoir été déserté. Cela, joint à la diversité des types des tombes et des classes de poterie, indique l'arrivée en Palestine de clans nomades ou semi-nomades apparentés entre eux mais ne formant pas, ou pas encore, un ensemble organisé. Il est, à première vue, paradoxal que ces semi-nomades en voie de sédentarisation, qui ne se souciaient pas de se construire des maisons, aient pris la grande peine de creuser dans le roc, pour chacun de leurs morts, une tombe spacieuse avec un puits d'accès parfois profond. Ce paradoxe reparaît à une autre époque : les dolmens ou monuments mégalithiques, répartis sur les plateaux de la Palestine et de la Transjordane en groupes parfois nombreux et dont l'établissement remonte, à mon avis, au Chalcolithique, sont les cimetières de pasteurs nomades qui ont voulu que leurs morts aient une demeure plus solide et plus stable que celle des vivants.

Historiquement, cette entrée d'une nouvelle population en Palestine se rattache à la vague amorite qui a déferlé sur tout le pourtour du désert syrien à la fin du III[e] millénaire. En Palestine, elle a mis fin à la civilisation de l'Ancien Bronze et elle ne représente pas le début de la civilisation du Moyen Bronze, qui ne se formera que sous l'influx d'un nouvel apport de l'extérieur. Chronologiquement, l'époque correspond à peu près à la première Période Intermédiaire en Égypte. Pour toutes ces raisons, la désignation de « Période Intermédiaire AB-MB » que propose Miss Kenyon me paraît excellente et devrait être généralement adoptée. Elle entraîne la suppression de deux étiquettes de la nomenclature reçue : l'AB IV, sous lequel on n'a jamais pu rassembler que quelques éléments hétérogènes, séquelles de l'AB, et le MB I (Tell Beit Mirsim I et H), qui n'a guère de traits

[12] O. Tufnell, *Lakish IV*, p. 275-279.

[13] Cf. K. Kenyon, *Tombs of the Intermediate Early Bronze-Middle Bronze Age at Tell Ajjul*, dans *Annual of the Department of Antiquities of Jordan*, III, 1956, p. 41-55.

[14] Une partie du matériel est à l'Institute of Archaeology de Londres, cf. p. 183. D'autres vases sont entrés dans la collection de l'École Biblique à Jérusalem. Plusieurs tombes du même genre ont été ouvertes, il y a quelques années, à l'occasion de travaux sur la route entre Beitîn et Taybeh.

communs avec le MB. Tout le monde reconnaît pratiquement que le Moyen Bronze ne commence vraiment qu'avec ce qu'on appelle le MB II A. Il faut donc corriger nos étiquettes en conséquence et, après la Période Intermédiaire AB-MB, appeler MB I ce qu'on a appelé jusqu'ici MB II A.

4. Tombes du Moyen Bronze.

Toute la seconde moitié de ce gros volume est consacrée aux tombes du Moyen Bronze. C'est une période mieux connue, à Jéricho même par les tombes que Garstang avait fouillées, et ce compte rendu deviendra plus rapide, ne retenant que trois points : les coutumes funéraires; la chronologie relative des tombes; le mobilier fragile exceptionnellement conservé.

La plupart des tombes présentées dans ce volume sont des tombes réutilisées de la Période Intermédiaire AB-MB, mais les coutumes funéraires sont entièrement différentes : elles ont alors servi pendant un temps assez long pour des enterrements multiples et successifs. Chaque fois qu'un nouvel enterrement avait lieu, les ossements et les offrandes des sépultures précédentes étaient repoussés ou empilés le long des parois pour faire une place libre au centre et devant l'entrée. En conséquence, le dernier ou les derniers enterrements sont les seuls qui donnent des indications sur la position des corps et du mobilier. Le puits d'accès était chaque fois vidé et recomblé. Il y a cependant deux cas de tombes individuelles [15] : la T. B 46 est celle d'un enfant (mais pas un nouveau-né); la T. J 3 contenait le squelette d'un homme jeune, un guerrier, à côté duquel on avait déposé sa ceinture de bronze, son poignard et sa hache d'armes, deux autres poignards et deux haches étant en réserve près du mur opposé; la céramique placée autour du corps et dans la chambre était de bonne qualité. La ressemblance est frappante avec la T. A de Fâr'ah, qui était celle d'un jeune guerrier avec sa ceinture de bronze, son poignard, sa hache et une belle série de vases [16]; d'après Miss Kenyon elle serait un peu postérieure à la tombe de Jéricho. Six tombes, après avoir pour la plupart servi à des enterrements successifs, ont finalement reçu, en une fois, un certain nombre de corps, adultes et enfants, représentant des groupes familiaux; deux fois un corps, le père de famille? a eu un traitement d'honneur, étendu sur une plateforme de briques dans la T. H 6 [17], couché sur un lit de bois dans la tombe H 18. Ces enterrements collectifs ne semblent pas résulter d'un rite par lequel des serviteurs ou des parents auraient été mis à mort pour accompagner le maître dans l'autre vie; ils ne sont pas davantage le résultat d'une destruction de la ville qui aurait décimé les habitants, car cette circonstance tragique n'aurait pas laissé le loisir d'enterrements aussi soignés et les survivants n'auraient plus disposé d'un mobilier aussi complet. La solution la plus probable est proposée par Miss Kenyon : ce sont les victimes d'une épidémie qui a frappé des familles entières vers

[15] A Fâr'ah, les tombes MB du cimetière en dehors du Tell ont toutes été utilisées — autant que j'en puisse juger — pour des enterrements successifs. Mais, sur le Tell, il y a (en dehors des nouveau-nés enterrés dans des jarres) plusieurs tombes contenant un individu ou deux individus enterrés en même temps; on a découvert en 1958 un petit cimetière de tombes individuelles d'enfants déjà grands et en 1959 une tombe contenant quatre adultes déposés ensemble. Ces tombes de Fâr'ah, en 1958 et 1959, datent du début du MB, avant la reconstruction du rempart.

[16] *RB* LIV 1947 428-433.

[17] Elle a été achetée par le Palestine Archaeological Museum, où elle a été reconstituée.

la fin du MB (puisque les tombes semblent contemporaines et n'ont plus servi ensuite).

Le long usage de beaucoup de ces tombes et la coutume d'entasser les offrandes précédentes le long des parois rendent illusoire la tentative de classer les objets d'après le niveau où ils ont été trouvés. Le classement chronologique des tombes ne peut se fonder que sur l'étude typologique de la poterie et sur la fréquence, la rareté ou l'absence des différentes formes dans chaque tombe. Miss Kenyon les répartit ainsi en cinq groupes successifs et ce classement paraît raisonnable. Ce qui est frappant est l'absence de tombes des débuts du Moyen Bronze propre (le MB I de Miss Kenyon = MB II A, Beit Mirsim G, de la nomenclature reçue) : c'est peut-être un hasard de la fouille mais cela est peut-être significatif des débuts d'abord modestes de la civilisation du MB[18]. Ce qui est remarquable aussi et confirme ce qu'on peut observer ailleurs est le caractère fondamentalement homogène que la céramique garde à travers ces cinq groupes : cela signifie une prospérité économique et une stabilité politique, et il est important d'en tenir compte pour apprécier ce que fut, en Palestine, la « période hyksos », qui correspond à la plus grande partie du MB II et qu'il ne faut pas juger seulement avec l'optique égyptienne. En chronologie absolue, les tombes de Jéricho s'étagent entre la fin du XIX^e^ siècle et le début du XVI^e^ siècle av. J.-C. Cette classification et ces dates devront être vérifiées par la stratigraphie du Tell lui-même; malheureusement, les niveaux du MB y sont peu et mal conservés.

Deux circonstances ont laissé ces tombes (et celles de la Période Intermédiaire) dans un état exceptionnel de conservation : creusées dans un roc solide et bien closes, elles n'ont pas été remplies par des effondrements ou par la terre d'infiltration; de plus, certains gaz filtrant des parois ont tué les micro-organismes destructeurs avant qu'ils n'aient accompli tout leur dommage[19]. On a retrouvé ainsi, très fragiles et rétractés mais virtuellement intacts, des objets de bois, de la vannerie, des textiles, des fruits et des viandes, des restes de chair humaine mieux préservés dans des cavités du corps, des crânes contenant encore la cervelle réduite à la grosseur d'un œuf de pigeon mais avec toutes les circonvolutions visibles. Toutes ces trouvailles, neuves en Palestine[20], sont présentées ici en dessins et photographies; des analyses techniques sont en cours, mais Miss E. Crowfoot donne déjà en appendice l'étude des textiles et de la vannerie. Un autre appendice, par M. Ricketts, est consacré au mobilier de bois. Enfin Miss A. Grosvenor-Ellis donne une note sur les ossements d'équidés recueillis dans le puits d'accès à la tombe du jeune guerrier, J 3 : ce sont les restes de deux individus de petite taille, hémiones ou ânes plutôt que chevaux.

L'importance du volume de Miss Kenyon justifie la longueur de ce compte rendu. C'est un modèle de publication archéologique, avec sa présentation précise et complète, accompagnée de nombreux plans et dessins et de bonnes photographies. Et c'est intelligent : non seulement les « faits archéologiques » sont exposés claire-

[18] Les remparts, qui caractérisent les cités du MB, n'ont pas été élevés dès le début de cette période. Cela a déjà été noté ailleurs, et à Jéricho même, et cela est clairement indiqué par les dernières campagnes de Tell el-Fâr'ah.

[19] Cf., provisoirement, F. E. Zeuner, dans *PEQ* 1955, 124-128.

[20] Nous avions jusqu'ici, en dehors de restes insignifiants, quelques objets de bois du Chalcolithique dans les grottes très sèches de Murabba'ât, *Discoveries in the Judaean Desert*, II 1960 15, puis des objets plus nombreux de l'époque romaine, à Murabba'ât et ailleurs.

ment, mais ils sont expliqués humainement (autant qu'il se peut) et remis dans le cadre d'une civilisation et d'une histoire. Si, à la suite de l'auteur, j'ai insisté sur les coutumes funéraires, que révèle la fouille soigneuse des tombes, aussi bien que sur la succession chronologique de ces tombes et leur signification comme témoins de l'histoire, c'est pour démontrer — s'il en est encore besoin — combien l'archéologie la plus technique peut enrichir notre connaissance de la Palestine ancienne. On est assuré que les volumes suivants nous procureront la même joie et le même profit.

Jérusalem, juin 1960. R. DE VAUX, O. P.

BULLETIN

Généralités. — *Jean Driedo* (1480-1535) était professeur à l'Université de Louvain quand s'éleva la protestation de Luther. Il écrivit alors plusieurs ouvrages de polémique, heureusement sereine, entre autres son *De ecclesiasticis scripturis et dogmatibus* (1533), où il maintient que l'Écriture ne peut être justement interprétée que dans la vie de l'Église et selon son antique tradition. Cet ouvrage eut du retentissement, et il semble prouvé que le Tractatus 65 de la Quatrième Session du Concile de Trente s'en est servi. Il a donc paru à John L. Murphy que l'étude de ce théologien, scolastique et humaniste, serait de nature à éclairer son époque, et en particulier le Décret de Trente. Dans une thèse de doctorat présentée à l'Université Grégorienne, il a entrepris de dégager *la notion de Tradition* qui, sans être explicitement élaborée par Driedo, n'en est pas moins sous-jacente à toute son œuvre [1]. Dans ce travail il présente la vie et l'œuvre de Jean Driedo, analyse sa pensée en six chapitres que terminent des Résumés, enfin conclut en comparant les résultats obtenus avec ceux de quelques auteurs contemporains, Deneffe, Lodrioor et Geiselmann. L'enquête est menée avec une diligence très consciencieuse, un discernement précis et minutieux, une riche documentation; l'ouvrage peu accessible de Driedo est souvent cité, dans son texte ou en traduction. Au sortir de cette lecture, on garde l'impression d'une pensée solidement traditionnelle, à laquelle son intelligence ouverte vaut une certaine originalité. Particulièrement remarquable est l'étroite union que maintient Driedo entre l'Écriture et la Tradition, entre l'Écriture et l'Église, entre l'Église des origines et l'Église d'aujourd'hui. Ce sont là des points de vue qui méritent de redevenir actuels, et J. L. Murphy n'a pas eu tort de consacrer tant de soin à remettre en valeur l'intéressante doctrine de cet ancien maître lovaniste.

[P. Benoit]

Stimulé par l'initiative récente de Ph. Carrington, le Dr J. Van Goudoever a entrepris une étude systématique des *calendriers bibliques* [2], en vue de dépister leur influence sur la formation des histoires et la rédaction des récits, dans l'Ancien et le Nouveau Testament. Une Première Partie recherche l'origine et le sens des fêtes juives. Elle montre les perspectives différentes auxquelles elles donnent lieu selon les livres : ainsi elles rythment l'Exode dans le Pentateuque, le culte du Temple dans les Chroniques, la vie des Patriarches dans les Jubilés. Les allusions au calendrier liturgique sont encore analysées dans Ézéchiel, Judith, les

[1] John L. Murphy, *The Notion of Tradition in John Driedo.* Dissertatio ad Lauream in Facultate Theologica Pontificiae Universitatis Gregorianae. In-8° de xiv-321 p. The Seraphic Press, 1501 So. Layton Blvd., Milwaukee 15, Wisconsin, U.S.A.; 1959. — Prix : dol. 3.

[2] J. Van Goudoever, *Biblical Calendars.* Gd in-8° de xiii-295 p. Leiden, Brill, 1959. — Prix : relié fl. 21.

Apocalypses d'Esdras et de Baruch, Hénoch slave, les Antiquités bibliques du Pseudo-Philon. Enfin sont discutées les dates liturgiques de quelques événements importants tels que le Passage de la mer Rouge, le don de la Loi au Sinaï, etc. De là l'enquête se porte vers le Nouveau Testament. Et d'abord les fêtes chrétiennes de l'Église primitive sont expliquées en fonction de leurs antécédents juifs (Deuxième Partie). La fête à laquelle tenaient les Quartodécimans s'explique comme une réplique directe de la Pâque juive, tandis que la fête de la Résurrection, et en général le Dimanche « Jour du Seigneur », reprend la célébration du Premier Jour de la cinquantaine de la moisson, que l'ancien calendrier sacerdotal faisait commencer un dimanche; la première de ces célébrations insistait sur le Christ véritable Agneau pascal, immolé au même jour que l'ancien agneau; la deuxième voyait en lui les Prémices de la vie nouvelle surgies au jour de l'offrande de la première gerbe. Quant au dernier jour de la cinquantaine, il a donné lieu à la Pentecôte, et aussi à l'Ascension qui coïncidait primitivement avec elle quand elle ne coïncidait pas avec la Résurrection. La Transfiguration du 6 août semble avoir pris la place d'une fête juive de la glorification de Moïse. La fête des Tabernacles a eu sa continuation, mais seulement à partir du IVe siècle, dans la Dédicace (du Saint Sépulcre), remplacée plus tard par l'Exaltation de la Croix. La Troisième Partie reprend chacun des Évangiles pour retrouver les motifs liturgiques qui commandent son plan. Marc, dont Matthieu ne s'écarte pas sur ce point, répartit le ministère de Jésus sur une année, selon le cycle liturgique qui lisait la Bible en un an. Comme ce cycle, il commence et finit en automne (Tishri) : le Baptême de Jésus au Nouvel An, les deux multiplications des pains respectivement au premier et au dernier jour de la cinquantaine de la moisson; la Transfiguration au milieu de l'été; l'Entrée à Jérusalem et la purification du Temple à la fête des Tabernacles. Luc reprend le même cadre, mais fait de cette année un Jubilé de grâce (IV 19) et la prolonge d'une demi-année (v. G. voit en XIII 31-35, 6-9 des indices d'une prolongation du voyage vers Jérusalem) pour combler le vide qui subsistait chez Marc entre l'année de ministère (automne-automne) et la Passion (printemps). La première multiplication des pains, au premier jour de la cinquantaine, avait un caractère pascal et eucharistique que suggèrent bien des détails du récit; c'est dans cette perspective que Luc place huit jours plus tard (IX 28), au jour octaval, la Transfiguration conçue comme présageant la gloire de l'Ascension. A la deuxième multiplication des pains, qui déjà chez Marc annonce la mission chez les Gentils, Luc substitue la mission des soixante-dix disciples, qui en ce dernier jour de la cinquantaine fait figure d'une première Pentecôte. Cette mission, Luc la reprendra au début des Actes, au cinquantième jour après la Résurrection, utilisant sans doute le caractère de Révélation et de Nouvelle Alliance que cette fête avait déjà, sinon dans le judaïsme officiel, du moins chez les Sadocites de Qumrân. Car on relève plus d'une influence de cette secte chez Luc, notamment dans l'Évangile de l'Enfance et le début des Actes. Jean, lui, a pris le parti de placer la purification du Temple au début du ministère (car selon lui Jésus ne pouvait ni prêcher ni célébrer les fêtes avant cet acte indispensable), en la rattachant à une Pâque; il rattache également l'Entrée à Jérusalem à une autre Pâque, celle de la Passion; comme il garde par ailleurs la Pâque galiléenne de la multiplication des pains, il obtient un cadre de trois Pâques, conforme à un autre cycle liturgique, celui qui lisait la Bible en trois ans, de Nisan à Nisan, encore que les trois Pâques de Jean puissent n'engager que deux années réelles. Il a de nouveaux récits pour la fête des Tabernacles, demeurée disponible dans son système (VII ss), et aussi pour

celle de la Dédicace (x 22 ss), ce qui lui permet de combler le vide avant la Pâque de la Passion. Quant à la descente du Saint-Esprit, il la place au premier jour de la cinquantaine (xx 22).

Ce ne sont là que les grandes lignes d'une reconstruction très finement élaborée. Leur sec énoncé peut donner l'impression d'arbitraire; et pourtant rien n'est avancé sans des indices sérieux, critiquement discutés, et au moins plausibles. Qu'il s'agisse de l'A. T., des Apocryphes, du N. T., des sectes juives (Samaritains, Qumrân, Karaïtes, etc.) ou chrétiennes (Judéo-chrétiens, Montanistes, etc.), la base documentaire de la recherche est vaste et sérieusement ventilée. La méthode commandait, sans nier l'histoire réelle, d'en faire abstraction; peut-être ce scrupule va-t-il parfois un peu trop loin. On pourra estimer aussi que certains appuis sont fragiles : ainsi cette fête du premier jour de la cinquantaine, qui reçoit ici tant d'importance, mais dont l'auteur reconnaît qu'elle n'apparaît clairement que chez Philon. Renonçant à entrer dans une discussion de détail qui serait infinie, je préfère insister sur une impression d'ensemble nettement favorable : l'ouvrage est solidement et clairement composé, bien documenté et plein de remarques suggestives. On peut ne pas assentir à tout, on y apprend beaucoup. C'est un livre important, qu'aucun spécialiste de la Bible, de la Patristique ou de la Liturgie ne peut négliger.

[P. B.]

L'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves de l'Université Libre de Bruxelles a consacré l'un de ses annuaires à commémorer le vingt-cinquième anniversaire de sa fondation[3]. Nous ne pouvons retenir que les contributions qui se rapportent plus ou moins directement à nos études. Le recueil s'ouvre par une conférence d'E. Cerulli sur *La littérature éthiopienne dans l'histoire de la culture médiévale*, p. 17-35; on notera spécialement les légendes sur la station de la Vierge au Golgotha après la résurrection et sur l'apparition de Jésus à la Vierge au Saint Sépulcre, qui reposent sur des traditions nées en Palestine autour des Lieux Saints. — Il y a une utile *Note bibliographique sur l'histoire du droit dans l'Ancienne Égypte*, où J. Pirenne énumère et juge les travaux publiés entre 1948 et 1956. — G. Contenau passe en revue *Quelques acquisitions de l'Assyriologie depuis 1930*, p. 109-121, sans sortir des généralités. — Une étude plus précise est celle d'A. Finet sur *Les médecins au royaume de Mari*, p. 123-144 : il existait des médecins officiels au service de la cour ou des gouverneurs de districts, mais aussi des médecin privés, dont le salaire était fixé par la loi, cf. le Code de Hammurabi § 215-223. — Les hébraïsants retiendront spécialement l'article d'H. Janssen sur *Les couleurs dans la Bible hébraïque*, p. 145-171. On sait que les noms de couleurs sont l'une des catégories les plus difficiles de la linguistique des langues mortes. L'auteur essaye de résoudre les incertitudes en s'aidant de la tradition, de l'étymologie et du contexte. Il signale certaines inexactitudes des traductions courantes : spécialement *karmîl*, *šânî* et *tôla'* ne signifient pas « pourpre » mais « cramoisi, écarlate »; il aurait pu ajouter que, de ces trois termes, le premier est d'un usage récent et a remplacé les deux autres. La pourpre rouge est *'argâmân* (plus exactement : les tissus, fils, cordes teintes avec la pourpre rouge, la pourpre

[3] *Volume commémoratif du XXV^e anniversaire de l'Institut* (Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves, XIV, 1954-1957). In-8° de 421 p. Bruxelles, Université Libre, 1957.

violette est *t^ekélèt*. L'article se termine par un vocabulaire, qui réunit toutes les références bibliques mais n'ajoute pas beaucoup au Dictionnaire de Köhler-Baumgartner. Cette étude suggère des réflexions curieuses : le vocabulaire biblique pour les couleurs est très pauvre (aucun mot pour « couleur » en général) et la gamme chromatique a des lacunes étonnantes (aucun terme pour « bleu ») ; cependant des passages difficiles et bourrés d'*hapax legomena*, comme Lv XIII sur les signes diagnostiques de la lèpre, supposent que la langue était, sur ce point, plus riche que ce que les textes nous ont conservé. Les mots employés sont généralement les noms de substances colorantes (le « ver », la cochenille, pour le cramoisi et l'écarlate) ou d'objets dont la couleur est connue (le feuillage frais pour le vert) ; il faut ajouter que cette indigence est partagée par d'autres langues anciennes, spécialement les langues sémitiques. — La question si discutée des origines du plan basilical est exposée par Ch. DELVOYE, *Recherches récentes sur les origines de la basilique paléo-chrétienne*, p. 205-228. — A. ABEL étudie, à la lumière des travaux récents, *Le problème des relations entre l'Orient musulman et l'Occident chrétien au Moyen Age*, p. 228-261 ; on regrettera que la transmission, si importante, de l'héritage de la philosophie grecque par les Arabes ne soit évoquée qu'en passant et avec des références vieillies et insuffisantes.

(R. DE VAUX]

Hebrew Union College Annual, vol. XXX, 1959[4]. J. MORGENSTERN, *Le message du second Isaïe dans son développement successif* (pp. 1-102), traduit et commente les chapitres XL à XLVIII, mais en remontant à partir du chapitre XLVIII et en proposant de nombreuses transpositions. — J. B. CURTIS et W. HALLO, *Monnaie et marchands à Ur III* (pp. 103-139), cherchent à préciser le système d'équivalence utilisé par les Sumériens en fonction de l'argent et le prix relatif des denrées. — J. C. GREENFIELD, *Notes lexicographiques, II* (pp. 141-151), examine la sémantique de la racine *śmḥ* « se réjouir », qu'il rapproche de la racine *ṣmḥ*, de l'akkadien *šamāḫu*, et d'autres racines apparentées. — H. M. ORLINSKY, *Études sur la Septante du livre de Job* (pp. 153-167), montre que le traducteur grec n'a pas éliminé systématiquement les anthropomorphismes de l'hébreu. — G. W. BUCHANAN, *Marc, XI*, 15-19 : *Les brigands dans le Temple* (pp. 169-177), voit dans ce passage une péricope indépendante témoignant d'une tradition sur les Zélotes, retranchés dans le Temple durant la première révolte de 68-70. — J. J. PETUCHOWSKI, *Le mumar — Une étude de la psychologie rabbinique* (pp. 179-190), détermine le sens de ce qualificatif, par lequel les rabbins désignent celui qui enfreint les interdits de la loi, sous l'emprise de ses appétits déréglés. — R. L. KATZ, *L'empathie dans la psychothérapie moderne et dans la Aggada* (pp. 191-215), rapproche le procédé « empathique » des doctrines rabbiniques sur la communauté de sentiments entre Dieu et son peuple. — Z. SZAJKOWSKI, *Notes sur la démographie des Sépharadis en France* (pp. 217-232), fournit des statistiques sur l'importance de cette minorité à partir du XVIII^e s. — S. ATLAS, *Salomon Maimon et Spinoza* (pp. 233-285), compare leurs deux systèmes philosophiques et montre comment les tendances au monisme de Maïmonide diffèrent fondamentalement du monisme de Spinoza. — N. ALLONY, *Les mots hapax des Questions anciennes* (pp. א-יד), dresse la liste des cent quinze mots, *hapax legomena*

[4] In-8° de VI-286 + יד pp. Cincinnati, 1959.

de la Bible, utilisés dans un poème acrostiche, ici vocalisé, du vieil écrit rabbinique (cf. *RB.*, 1958, p. 442). — L'index des volumes I à XXIX est donné en appendice.

[R. Tournay]

Les collaborateurs du commentaire de l'A. T. dirigé par E. Sellin se sont groupés pour offrir au prof. F. Baumgärtel un recueil d'articles présentés par J. Herrmann[5]. F. Hesse dresse la liste des travaux de ce professeur. — K. Elliger (pp. 9-23) insère l'étude sur *ephod* et *ḥošen* déjà parue dans *VT*, VIII, 1958, pp. 19-35; il s'efforce de préciser la nature et la fonction de ces accessoires sacerdotaux. — J. Fichtner, « La maîtrise des conceptions et des pratiques païennes dans le monde de l'A. T. » (pp. 24-40), montre par maint exemple comment le yahvisme a exorcisé le paganisme, par des défenses et par des transpositions; les nombreuses réminiscences païennes rituelles, magiques, divinatoires, très répandues dans le peuple, ont été ainsi peu à peu éliminées ou rendues inoffensives. — F. Hesse, « Sur le problème de l'estime et de la valeur du texte de l'A. T. » (pp. 74-96), discute la validité du *Ps.* cix, ce terrible cri de vengeance. C'est tout le problème de la valeur kérygmatique de l'A. T. qui est ici posé. Bien des textes de l'A. T. représentent des réponses imparfaites, voire même grossières, aux avances divines, et ne sont pas à prendre comme des normes morales absolues. La lecture chrétienne de l'A. T. ne doit jamais oublier le caractère inchoatif des livres d'Israël. Le cas du *Ps.* cix relève apparemment de la loi du talion (cf. vv. 20, 29); le « pauvre » demande à Dieu de retourner contre ses calomniateurs leurs malédictions, rapportées aux vv. 6-19. Ils avaient osé en appeler à Dieu lui-même, ce qui était un comble d'impiété (v. 6). Mais Dieu va effectuer le renversement des conditions (v. 29) : ceux qui maudissaient seront maudits à leur tour. Ainsi se prépare de très loin la béatitude des persécutés (*Mt.*, v, 10-12). — Dans un article approfondi, G. Fohrer (pp. 41-62) reconstitue la légende de Job dans sa forme préisraélite et montre qu'Israël connaissait avant l'exil cette légende qui prend son origine en Transjordanie du Nord. J'ai exprimé la même opinion dans *RB.* 1956, pp. 134-135. Le nom de Job signifierait « Où est le père »; d'autres y retrouvent le nom de la déesse Aya, passée au masculin comme parfois Ishtar (cf. *Verbum Domini*, XXXVII, 1957, p. 361). — H. W. Hertzberg (pp. 63-73) signale quelques traits typiquement palestiniens dans le livre de *Qohéleth.* — A. Jepsen (pp. 97-108) compare les récits de la réforme de Josias dans les *Rois* et dans les *Chroniques;* il propose de lire la suite *II Reg.*, xxiii, 4-7.11-12.8^{b}.8^{a}.9-10.13-15. — R. Meyer (pp. 114-123) étudie cette péricope du point de vue linguistique; il y relève sept parfaits copulatifs, dans lesquels le préfixe *waw* n'entraîne pas l'inversion; le sens demeure celui du prétérit. Il y a d'autres exemples dans la Bible et même à Ugarit. — F. Maass (pp. 109-113) propose une interprétation particulière du « comme toi-même » dans *Lev.*, xix, 18. — O. Plöger (pp. 124-130) explique les diverses significations de l'expression « 70 ans » (*Jer.*, xxv, 11, etc.) et sa connotation eschatologique. — G. Quell (pp. 131-157) croit pouvoir distinguer dans *Is.*, xiv, 1-23 un poème païen (4^{b}-21) comprenant quatre strophes et un cadre prophétique très faible pour le style

[5] *Festschrift F. Baumgärtel zum 70. Geburtstag, 14. Januar 1958*, édité par J. Herrmann et L. Rost (Erlanger Forschungen, Reihe A : Geisteswissenschaften, Band 10). In-8° de 200 pp. Erlangen, 1959.

comme pour les idées. — L. Rost (pp. 158-165) examine le thème tardif, *miškan ha'edût*, Demeure du Témoignage (*Num.*, I, 50 ss.; X, 11 ss., plus la glose d'*Ex.*, XXXVIII, 21). — W. Rudolph (pp. 166-174) commente *Is.*, XXIII, 1-14 (5 est lu après 9), poème isaïen daté de la révolte contre les Assyriens, 705/701. — H. J. Stoebe (pp. 175-181) tente d'éclaircir le *Ps.* CX par *I Sam.*, XXI. A Nob, David est légitimé comme chef de guerre; la sainteté de ses hommes est supposée; le thème se retrouverait au v. 4 du *Ps.* CX : « Ton peuple est disposé (à la guerre sainte), au jour de ta campagne militaire, en parure sainte ». Mais Stoebe reconnaît que la fin du v. 3 reste obscure et se refuse sagement à corriger le texte. Il avoue aussi que le v. 7 n'a pas encore reçu d'interprétation satisfaisante. Il faut en effet éviter de corriger le texte reçu (comme le fait par exemple P. Nober dans *Verbum Domini*, XXXVII, 1959, pp. 362-363) et chercher une explication conforme au contexte et aux parallèles. — W. Vollborn (pp. 192-196) discute la chronologie du livre des *Juges* et recherche un moyen de l'accorder avec les quatre cent quatre-vingts ans du deutéronomiste (*I Reg.*, VI, 1).

[R. T.]

Transactions (Glasgow University Oriental Society), vol. XVII, 1957-1958[6]. J. Bowman (pp. 9-18) montre les rapports existant entre les lois deutéronomiques et les usages des Samaritains. J. Macdonald (pp. 37-47) cite les diverses équivalences et interprétations du tétragramme sacré dans les livres liturgiques samaritains. W. McKane (pp. 28-37) précise le rôle social du *gibbôr ḥail* dans la communauté israélite. N. Levison (pp. 48-51) disserte sur les rapports entre l'idéologie théocratique ou hiérocratique d'Israël et les anciennes sectes juives. J. Barr (pp. 52-62) propose quelques réflexions sur l'origine du monothéisme israélite. R. Dobbie (pp. 62-64) cherche à dégager le sens d'*Am.*, V, 25. H. G. Farmer (pp. 1-9) publie un extrait d'un livre de musique arabe du X^e^ s., le Mafātīḥ al-'Ulum. D. M. Dunlop (pp. 19-28) montre comment la chronique d'Ibn 'Idhārī (XIII^e^ s.) éclaire l'histoire du royaume des taifas en Espagne, avant l'avènement des almoravides.

[R. T.]

Les « Petits écrits » du Prof. Fr. Dornseiff, dont la Revue a récemment parlé (1958, pp. 601 s.), viennent de reparaître en deuxième édition augmentée et corrigée[7]. Outre quelques menus remaniements (le « Nachtrag zu S. 303 de la 1^re^ éd., p. 327, a été inséré à sa place normale) ou compléments (par ex., p. 425), le principal changement est l'addition d'une trente et unième étude, sur l'Hymne homérique d'Hermès. On appréciera surtout que soit ainsi maintenu un accès commode à cette pensée originale qui sait rapprocher de façon intéressante le monde homérique et la Bible.

[P. B.]

[6] Édité par C. J. Mullo Weir. In-8° de IV-68 pp. Hertford, Stephen Austin & Sons, 1959.

[7] Franz Dornseiff, *Kleine Schriften. I. Antike und Alter Orient.* Interpretationen. 2., erweiterte und verbesserte Auflage. Petit in-8° de VIII-451 pp. Leipzig, Koehler & Amelang, 1959. — Prix : DM 14,50.

Les *Kleine Schriften* d'A. Alt, dont les volumes I et II, publiés en 1953, viennent de paraître en seconde édition, ont été en même temps complétés par un troisième volume, préparé pour la publication par M. Noth [8]. On y trouvera réunis vingt-six essais du maître, qui ont paru après la sortie des deux premiers volumes ou qu'Alt n'y avait pas fait figurer pour ne point trop les alourdir, en particulier les *Beiträge zur historischen Geographie und Topographie des Negeb*, parus dans *JPOS* entre 1931 et 1938. Pour le reste, les trois gros morceaux sont : *Völker und Staaten Syriens im frühen Altertum* (*Der Alte Orient*, XXXIV 4, 1936); *Die Herkunft der Hyksos in neuer Sicht* (*Berichte* de l'Académie de Leipzig, Bd CI 6, 1954); *Der Stadtstaat Samaria* (*ibid.*, Bd CI 5, 1954). Parmi les études dispersées dans des publications généralement peu accessibles aux biblistes, nous signalerons : *Der Rhythmus der Geschichte Syriens und Palästinas im Altertum* (*Beiträge zur Arabistik, Semitistik und Islamwissenschaft*, 1944), où il insiste sur les vagues venues périodiquement du désert : Araméens, Israélites, Arabes; *Die Deltaresidenz der Ramessiden* (*Festschrift für Fr. Zucker*, 1954) : il résout l'antinomie Tanis-Qanṭir en considérant les deux sites, distants d'une vingtaine de kilomètres, comme les parties d'un même ensemble dont la réunion a été voulue par Ramsès II et qui constituaient la « ville de Ramsès ». Tanis, où l'on a retrouvé des temples mais pas de palais serait la ville religieuse; Qanṭir, avec les restes d'un palais mais pas de temples, serait la ville royale. A ce titre, Qanṭir méritait premièrement le nom de « ville de Ramsès » et c'est pourquoi Tanis et Ramsès se trouvent distinguées dans l'Onomasticon d'Amenopé; on notera que le nom de la ville de Ramsès disparaît des textes égyptiens après la XX^e^ dynastie et que, par conséquent, il n'a pas pu être introduit dans les récits de l'Exode après cette date, c'est-à-dire après l'époque des Juges, ce qui fournit un terme pour la fixation, orale ou écrite, des traditions; *Archäologische Fragen zur Baugeschichte von Jerusalem und Samaria in der israelitischen Königzeit* (*Wissenschaftliche Zeitschrift* de l'Université de Greifswald, V, 1955/56) : comparaison des résultats archéologiques obtenus à Jérusalem et à Samarie avec une revue des problèmes qui restent à résoudre. Il y a, enfin, une étude inédite, rédigée par Alt en 1955 (un an avant sa mort) : *Der Anteil des Königtums an der sozialen Entwicklung in den Reichen Israel und Juda*, p. 348-372; la situation sociale que censurent les Prophètes du VIII^e^ siècle, le contraste entre les gros propriétaires et les non-possédants, a son origine dans l'institution de la monarchie, qui donna naissance à une classe de fonctionnaires et d'officiers, dotés par le roi. Cela est fondamentalement exact, si l'on s'en tient aux origines, mais les conséquences ne se développèrent que peu à peu et il me semble que la révolution sociale n'eut tous ses effets qu'aux IX-VIII^e^ siècles. Avec ces trois volumes des *Kleine Schriften* d'Alt, nous possédons maintenant, facilement accessible et munie de bons Index, l'œuvre essentielle d'un maître qui a insufflé un esprit nouveau dans les études de l'Ancien Testament et qui a fortement marqué toute une génération d'exégètes.

[R. de V.]

[8] A. Alt, *Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel*, III. In-8° de XII-496 p. München, C.H. Beck, 1959. — Prix : broché DM 31, relié DM 35. — Sur les vol. I et II, cf. *RB* LX 1953 p. 595 s., LXII 1955 p. 273 s.

Ancien Testament. — *Introduction. Traduction.* — G. W. Anderson a écrit une courte et remarquable *introduction à l'Ancien Testament* [9]. Après deux brefs chapitres sur l'histoire de la critique et sur la formation du canon, il prend les livres ou les groupes de livres dans l'ordre de la Bible hébraïque. Pour le Pentateuque, il reste fidèle à la théorie documentaire, tout en reconnaissant la part qu'il faut faire à la tradition orale et l'impossibilité de délimiter jusqu'au détail le contenu de chaque document. Il n'accepte pas l'opposition que Noth établit entre les traditions sur la sortie d'Égypte et celles sur l'entrée en Canaan, mais il accepte, pour l'essentiel, sa thèse sur la grande histoire deutéronomiste qui va de Dt à 2 R. L'introduction générale aux livres prophétiques paraît l'une des meilleures parties du volume; le traitement de chacun des livres prophétiques est également bon. On notera qu'il penche plutôt pour une antériorité des Psaumes du Règne par rapport au Deutéro-Isaïe et contre l'unité du Trito-Isaïe. Il admet une attitude positive de Jérémie vis-à-vis de la réforme deutéronomiste. Il défend l'unité d'Ézéchiel et sa composition en Babylonie, rejetant la théorie du ministère palestinien de ce prophète. L'introduction aux Psaumes est particulièrement bien venue, mais on regrettera peut-être qu'il n'ait pas donné une vue générale sur la littérature sapientielle. Partout se retrouvent les mêmes qualités : une remarquable clarté d'exposition, un jugement très équilibré et une défiance raisonnée, et raisonnable, à l'égard des thèses extrêmes ou trop rigides. Après ces analyses, vient un chapitre de synthèse sur les formes littéraires, leur diversité et leur répartition à l'intérieur de la Bible, et sur l'histoire de la littérature hébraïque. Il déclare qu'il est impossible de reconstruire cette histoire dans le détail : il y a trop d'incertitude dans l'analyse littéraire et dans la chronologie. Mais on peut tracer des lignes générales et le tableau qu'il donne est très évocateur : cette littérature s'épanouit à l'époque davidique, où naissent la littérature historique (avec le chef-d'œuvre de 2 S IX-1 R II; on voudrait y ajouter le Yahviste, qu'Anderson date un peu plus tard) et la poésie cultuelle. Le cosmopolitisme du règne de Salomon donne essor à la littérature sapientielle. Après le schisme, nous avons surtout une littérature judéenne, mais des épaves de la littérature du Nord ont été conservées : l'Élohiste et les récits prophétiques incorporés dans les Rois (et qui sont antérieurs aux Prophètes « écrivains » du Sud). Les deux courants se réunissent après la chute de Samarie et l'on assiste à une renaissance littéraire quand décline la puissance de l'Assyrie : le Deutéronome étend son influence sur la rédaction des livres historiques, le genre prophétique évolue et devient plus consciemment littéraire avec Jérémie, Ézéchiel et le Deutéro-Isaïe, en même temps qu'il prépare la voie à l'apocalyptique. Pendant et après l'Exil, la production littéraire est dominée par les besoins de la nouvelle communauté qui se prépare, puis s'établit : la Loi, les Psaumes, le Chroniste. Deux autres courants hétérogènes se discernent aussi : l'espoir d'une intervention dernière de Dieu et d'une transformation cosmique anime la dernière phase du prophétisme et l'apocalyptique; d'autre part, l'intérêt porté à la destinée individuelle se manifeste dans la littérature sapientielle (si Anderson avait inclus les deutéro-canoniques, la Sagesse et l'Ecclésiastique, il aurait trouvé ce courant confluant avec celui de la littérature sacerdotale et prophétique). Un chapitre de conclusion examine comment et pourquoi l'Ancien Testament est devenu une

[9] G. W. Anderson, *A Critical Introduction to the Old Testament* (dans la collection : Studies in Theology). In-12 de VI-260 p. Londres, G. Duckworth and Co, 1959. — Prix : 12sh. 6d.

Écriture chrétienne : il a été la Bible originelle de l'Église. L'ensemble de l'Ancien Testament est une confession de foi en l'action salvatrice de Dieu au profit de son peuple et c'est aussi l'essentiel du Nouveau Testament, car cette action est couronnée par la vie, la mort et la résurrection de Jésus. Malgré toutes les différences entre les deux Testaments, il y a une continuité théologique, et cette continuité est affirmée par les auteurs du Nouveau Testament quand ils citent l'Ancien Testament comme une Écriture Sainte. « Jésus lui-même, qui s'est servi des écrits de l'Ancien Testament avec une liberté souveraine, a compris Son œuvre personnelle comme leur accomplissement décisif. L'usage qu'Il a fait d'eux reste la sanction suprême de la place qu'ils tiennent dans la Bible chrétienne. » Ce sont les dernières lignes du livre. Il est complété par une bibliographie choisie pour les lecteurs de langue anglaise, par un index des citations bibliques et un index des sujets. C'est une excellente « introduction » pour les étudiants et le grand public, mais c'est aussi une synthèse dont la valeur n'échappera pas aux spécialistes.

[R. de V.]

Une *introduction* d'un genre très différent, mais recommandable aussi, a été écrite par F. L. Moriarty, S. J. [10]. La présentation de l'Ancien Testament y est centrée sur quelques grandes figures qui paraissent dans la Bible : Abraham, Moïse, Josué, Saül, David, Élie, Amos, Isaïe, Jérémie, Ézéchiel, le Second Isaïe, Néhémie, Job, Qohélet et Daniel. Chacune de ces figures, réelles ou supposées (les trois dernières), est replacée dans son cadre historique ou dans un milieu de pensée, les livres qui en parlent ou qui sont mis sous leur nom sont introduits et datés, surtout le message religieux qu'ils expriment ou signifient est expliqué. Cela est donc très distant d'une introduction classique à l'Ancien Testament : elle n'est pas méthodique, négligeant ou ne touchant que rapidement les questions de composition littéraire, et elle est incomplète, ne considérant qu'une partie de la Bible. Mais l'auteur est au fait de ces problèmes et il a choisi le plus important, il est au courant des travaux critiques et des découvertes de l'archéologie et il adopte, sans détailler leur justification technique, des positions ouvertes et raisonnables (ainsi sur les traditions du Pentateuque, l'Exode et la Conquête, la personnalité du Second Isaïe et l'interprétation des Chants du Serviteur, les genres et les auteurs des Psaumes, la date de Daniel). A cause de cette orientation, qui sera éclairante pour beaucoup, et à cause de la manière vivante dont est écrit ce livre, on souhaite qu'il « introduise » un grand nombre de lecteurs à une intelligence plus profonde et plus religieuse de l'Ancien Testament.

[R. de V.]

Le second volume de la *Bible de la Pléiade* contient tout ce qui restait à traduire de l'Ancien Testament, les Livres Prophétiques, les Livres Sapientiaux et les Deutérocanoniques [11]. Ce second volume n'a pas l'homogénéité que certains avaient

[10] F. L. Moriarty, S. J., *Introducing the Old Testament* (Impact Books). In-8° de x-253 p. Milwaukee, U.S.A., Bruce Publishing Company, 1959. — Prix : Dol. 4.25.

[11] *La Bible*, II, *L'Ancien Testament*, second volume. Introduction par É. Dhorme, traductions et notes par É. Dhorme, J. Koenig, F. Michaéli, J. Hadot, A. Guillaumont (Bibliothèque de la Pléiade). In-12 de clxxxix-1971 p. et 2 cartes. Paris, Gallimard, 1959. — Sur le premier volume, cf. *RB* LXV 1958 p. 280 s.

louée comme une qualité du premier : cinq collaborateurs se sont, cette fois-ci, partagé la tâche. Certes, le directeur de l'entreprise, É. Dhorme, garde encore la part principale, avec Jérémie, les Douze Prophètes, les Psaumes, Job, le Cantique, Ruth et les Lamentations. Pour Job, il a repris sa traduction de 1926, avec de très rares et légères retouches (ainsi la transposition de III 9 est évitée, le sens de XIII 9 est modifié). La traduction qu'il donne des autres livres est neuve et l'on y retrouve la même vigueur et la même exactitude littérale; on regrettera que le commentaire qu'il fait de Jérémie soit aussi peu étoffé. F. Michaéli, qui avait déjà collaboré au premier volume, traduit ici et commente Daniel et Esther, avec le souci de rester très près du texte original, aux dépens de l'élégance. A. Guillaumont, qui avait traduit les Livres des Maccabées, a ici une plus large part, avec les Proverbes, l'Ecclésiaste, les compléments à Esther, Tobie, Judith et la Sagesse : ce sont des livres qui ont en commun d'être tardifs (les Proverbes seulement en partie) mais qui représentent des genres très différents, auxquels le traducteur a fait justice. Il y a deux collaborateurs nouveaux. J. Kœnig a traduit Isaïe et Ézéchiel. La traduction est personnelle, le commentaire est soigneux; pour Isaïe, les variantes de Qumrân sont utilisées. Enfin, J. Hadot a traduit les suppléments grecs à Daniel, Baruch, la Lettre de Jérémie et l'Ecclésiastique; pour les témoins de l'Ecclésiastique hébreu, il faut ajouter à ceux dont il s'est servi les nouveaux feuillets de Cambridge publiés par J. SCHIRMANN dans *Tarbiz* XXVII 1957-1958, p. 440-443, pour les chapitres XV 1-XVI 9, et *Tarbiz* XXIX 1959-1960, p. 124-134, pour les chapitres X 19-XI 10 et des versets des chapitres III, IV, XX, XXVI, XXXVI, XLI; les petits fragments de Qumrân seront publiés dans *Discoveries in the Judaean Desert*, III, qui est à l'impression. Comme dans le premier volume, la longue introduction de 179 pages est l'œuvre d'É. Dhorme; elle donne à la fois l'analyse matérielle des livres et un jugement sur leur composition littéraire. Voici quelques notes prises à la lecture. Dans Is VII 14, *'almah* est expliquée par « adolescente », alors que J. Kœnig, dans le volume lui-même, traduit par « jeune femme ». Is XXXVI-XXXIX est considéré comme un emprunt aux Rois et l'hypothèse d'une source commune n'est pas envisagée. Pour le Serviteur de Yahvé, Dhorme s'en tient à l'interprétation individuelle, valable pour les quatre poèmes et il dit que « le voile qui couvre la personnalité du Serviteur de Iahvé n'a pas été levé, malgré les efforts des exégètes et des historiens ». L'introduction à Jérémie essaye d'orienter le lecteur dans la recherche de ce qui revient à Jérémie ou à Baruch et de ce qui a été ajouté ensuite; il eût été commode de trouver cette analyse reprise dans les notes de la traduction. A propos de Dn IV 16-32, pas plus dans l'introduction que dans les notes de la traduction, mention n'est faite de la Prière de Nabonide, trouvée à Qumrân. Dans l'introduction aux Psaumes, on s'étonne que Dhorme date le Ps CX à l'époque maccabéenne, juste après avoir dit qu'il était « le plus significatif des Psaumes royaux »; les notes de la traduction expliquent, en reprenant une vieille hypothèse de Bickell, que c'est un Psaume d'investiture pour Simon Maccabée; une date aussi basse est tout à fait invraisemblable. De même pour le Ps LX (lire ainsi au lieu de Ps L). En confirmation d'une date vers le milieu du Ve siècle pour Job, Dhorme invoque le fait qu'on a trouvé à Qumrân des fragments de Job en écriture paléo-hébraïque et en écriture carrée, les premiers ayant, selon lui, servi de modèle aux seconds; l'hypothèse est sans fondement, tous les manuscrits étant à peu près de la même date, et l'emploi exceptionnel de l'écriture paléo-hébraïque en dehors du Pentateuque s'explique plutôt par une tradition qui attribuait à Moïse la composition de Job. Le volume se termine par un « Index

théologique et sociologique » et un « Index historique et géographique », qui couvrent les deux volumes de l'Ancien Testament et remplissent 70 pages très serrées : ils seront précieux pour retrouver des références et, occasionnellement, des éclaircissements dans les notes. Il faut féliciter l'auteur principal et ses collaborateurs de cet important volume, qui a été publié avec le soin ordinaire de la Bibliothèque de la Pléiade.

[R. de V.]

Un retard, dont nous nous excusons, nous contraint de présenter ensemble la *Book List* de 1959 et celle de 1960, éditées par la *Society for Old Testament Studies* [12]. Elles ont été préparées par G. W. Anderson, actuellement professeur à Durham, avec l'aide d'une trentaine de collaborateurs. Il y a, parmi ceux-ci, quelques noms nouveaux mais la qualité reste inchangée. Les spécialistes de l'Ancien Testament qui ne font pas partie de la Société et ne reçoivent pas directement cette liste doivent au moins utiliser l'avantage qui leur est offert de l'acheter à un prix minime.

[R. de V.]

Livres historiques — Le Professeur Eissfeldt nous donne d'avance, sous sa forme allemande et avec quelques changements et additions, le gros article *Genèse* qu'il a préparé pour le Dictionnaire américain qui doit paraître comme annexe à l'Interpreter's Bible [13]. C'est un précieux avantage d'avoir, sous une forme concise, les vues actuelles du plus illustre représentant de la critique documentaire du Pentateuque et l'on y verra dans quel sens heureux la théorie a évolué depuis Graf-Wellhausen. Le petit livre commence par une analyse littéraire, dans laquelle Eissfeldt résume ses positions, qui sont connues, et donne les raisons qu'il a pour distinguer de J une source appelée par lui *Laienquelle* (L) à cause de son intérêt centré sur l'aspect humain et profane (ce qui n'exclut nullement un intérêt religieux, puisque cette source contient l'histoire de la Tour de Babel, l'annonce de la naissance d'Isaac, l'épisode de Sodome, etc.). Dix pages de tableaux synoptiques donnent la répartition du livre entre les documents, mettant ainsi au point la synopse de l'Hexateuque publiée par Eissfeldt en 1922 et actuellement presque introuvable. Sur l'âge des documents, il s'exprime avec plus d'assurance que dans la seconde édition de son Introduction à l'Ancien Testament (1956). La source L est la plus ancienne, mise par écrit sous David ou Salomon; J est daté du milieu du IX^e^ siècle, E vers 800 ou 750, P vers 500 av. J.-C. Quant à l'origine des documents, Eissfeldt est très prudent : il est possible qu'E provienne du royaume du Nord, L et J plutôt du Sud, mais, étant donné que les traditions spirituelles d'Israël étaient indépendantes des frontières politiques, il importe assez peu que les documents proviennent du Nord ou du Sud. Le milieu où P s'est constitué est la comunauté exilée en Babylonie, plutôt que celle qui était restée en Judée. Mais — et ceci est le progrès principal que la théorie documentaire a

[12] *Book List* 1959. In-12 de 48 p. — *Book List* 1960. In-12 de 63 p. (The Society for Old Testament Studies). On peut les acquérir en s'adressant à D. R. Ap-Thomas, Esq., Llansadwrn, Menai Bridge, Anglesey, Grande-Bretagne. — Prix : chaque, 6 sh. ou 1 dol.

[13] O. Eissfeldt, *Die Genesis der Genesis. Vom Werdegang des erstens Buches der Bibel.* Petit in-12 de VII-86 p. Tübingen, J. C. B. Mohr, 1958. — Prix : broché DM 7.40; relié DM 9.40.

fait depuis une génération — ces sources écrites ont une longue préhistoire écrite ou orale, tout un matériel de listes, chants et proverbes, mythes et légendes, traditions tribales, locales et populaires, contes et récits, qui ont été utilisés et adaptés. Ceci mène au problème de l'historicité de ces traditions : l'auteur reste ici assez réservé, il admet néanmoins — et cela encore est un progrès sur la génération qui nous a précédés — que la Genèse garde des souvenirs authentiques sur la préhistoire d'Israël, il admet le caractère individuel d'Abraham et sa venue de Mésopotamie, l'exactitude de la peinture de la vie des groupes patriarcaux, une descente en Égypte de certains groupes (au moins Joseph et Lévi) pour un séjour qu'il estime assez court avant l'installation finale en Canaan; je pense qu'on peut aller plus loin et être plus affirmatif [14]. Pour la religion, il insiste sur la reconnaissance d'El comme Dieu des Patriarches, les différents noms d'El Elyôn, El 'Olam, etc. désignant un même Dieu, auquel seul allait l'adoration; il est notable qu'aucune allusion ne soit faite à l'hypothèse d'Alt sur le Dieu des Pères. Les dernières lignes sont celles-ci : « De même qu'au long de deux millénaires et demi, la Genèse a guidé d'innombrables âmes vers ce Dieu, elle continuera à l'avenir de fortifier, pour des millions et des millions d'hommes, la foi que ce Dieu est le Créateur du Monde et le Maître de l'Histoire et qu'il s'affirme comme une solide place forte pour tous ceux qui se confient en lui, malgré toutes les apparences contraires. » Aucun bibliste ne doit négliger cette synthèse magistrale, où court un profond sens religieux et qui est accompagnée d'une excellente bibliographie, où les travaux catholiques ne sont pas oubliés.

[R. de V.]

La collection « Das Alte Testament Deutsch » s'est enrichie d'un commentaire, relativement court mais très dense, de *l'Exode* par Martin Noth [15]. La brève introduction donne la position de l'auteur sur la critique littéraire et traditionnelle du livre. Celui-ci se divise en deux parties : la sortie d'Égypte et l'alliance du Sinaï. Cette dernière représente une tradition d'abord indépendante qui est entrée relativement tard dans la confession de foi israélite sur les grandes œuvres de Dieu envers son peuple, cependant avant la fixation par écrit des traditions du Pentateuque, dont elle est devenue l'élément central, entraînant avec elle le thème secondaire de la Loi. Un troisième élément est constitué par certains épisodes des pérégrinations au désert, qui font la liaison entre la « sortie d'Égypte » et « l'entrée en Terre Promise ». La fin du livre est une coupure artificielle, répondant à la division pratique du Pentateuque en cinq « rouleaux », et le thème du désert se continue dans les Nombres. Il est notable que cette introduction ne contient rien sur l'historicité des récits de l'Exode, ni sur le rattachement possible de la sortie d'Égypte à un cadre historique. Cela est conséquent avec une position fondamentale de Noth, pour qui l'histoire d'Israël ne commence qu'après l'installation des tribus en Canaan (cf. sa *Geschichte Israels*), mais les usagers du livre seront un peu déçus et ne trouveront pas une compensation suffisante dans les

[14] Cf. mes articles sur *Les Patriarches hébreux et les découvertes modernes*, dans *RB* LIII-LVI 1946-1949. Eissfeldt lui-même s'est exprimé avec moins de réticence dans la préface qu'il a accepté d'écrire pour la traduction allemande de ces articles, *Die hebräischen Patriarchen und die modernen Entdeckungen*, Leipzig, 1959.

[15] M. Noth, *Das zweite Buch Mose, Exodus* (Das Alte Testament Deutsch, 5). In-8° de 230 p. Göttingen, Vandenhoeck und Ruprecht, 1959. — Prix : cartonné DM 8.50; relié DM 11.50 (en souscription : DM 7.20 et 9.80).

quelques passages du commentaire où Noth admet un fond authentique et ancien à certains récits du livre. Quant à la distinction des sources, tout le monde reconnaît qu'elle est plus difficile dans l'Exode que dans la Genèse. Noth retire aux grands documents classiques le Décalogue et le Code de l'Alliance, mais laisse à J le « Décalogue rituel » d'Ex xxxiv; il montre la grande part occupée par P dans les récits du Sinaï et de l'instauration du culte. Le document le plus facile à distinguer est J, dont Noth place la composition vraisemblablement sous David ou Salomon. E est encore moins facile à suivre dans Ex que dans Gn; il n'est pas sûr qu'il soit postérieur à J, en tout cas il reste plus proche de la tradition orale. J et E ont été combinés (E très tronqué) à une époque indéterminée. P a perdu le contact vivant avec la tradition narrative, il date de la fin de l'Exil ou du début de la période postexilique, probablement avant la reconstruction du Temple en 515, car P a été modifié pour correspondre au culte nouveau, mais ce dernier point n'est pas sûr. Il est intéressant de trouver ainsi condensées les vues de Noth sur un livre dont la critique littéraire est particulièrement difficile.

Le commentaire est bref, selon la formule de cette collection, mais il présente beaucoup d'intérêt. Les notes qui suivent signalent l'opinion de Noth sur des points spécialement discutés. P. 30 s : le nom de Yahvé est expliqué par « Je suis celui que je suis » et il est difficile de croire que la formule signifie que Dieu refuse de dire son nom ou ne donne qu'une réponse équivoque. C'est une affirmation de Dieu comme « existant », mais avec une connotation d'action, liée à la notion d'être pour un esprit hébraïque. — P. 70 s : la Pâque a une origine antérieure à l'Exode, liée à la transhumance de printemps de pasteurs semi-nomades, mais elle a pris une signification spéciale quand elle fut rattachée à cette transhumance exceptionnelle, la migration d'Égypte. — P. 80 : Noth ne trouve aucun témoignage suffisant que le sacrifice des enfants premiers-nés ait jamais été considéré comme légitime en Israël. — P. 95 : les traditions de J et de P sur le passage de la Mer Rouge s'accordent sur le fait central : les Israélites passant du Delta dans la péninsule sinaïtique ont été mis en danger mortel par une poursuite égyptienne et ont été sauvés par l'anéantissement des Égyptiens dans une « mer »; la localisation et les détails sont incertains mais le fait de cette délivrance est le fondement historique de la tradition. — P. 125 : laisse incertaine la localisation du Sinaï. — P. 134 : le Décalogue est littérairement étranger à son contexte, il est antérieur au prophétisme classique mais on ne peut dire s'il est postérieur ou antérieur à l'installation en Canaan. — P. 139 s : le Code de l'Alliance a d'abord existé comme un recueil de lois et coutumes et ne peut être rattaché à aucun des grands documents du Pentateuque et il est difficile d'admettre qu'il y ait été introduit avant l'époque deutéronomique. Quant à son origine, c'est un Code de sédentaires; il est possible qu'il ait été constitué avant l'institution de l'État, mais on ne peut pas le prouver. — P. 200 s : il y a un rapport assuré entre l'histoire du veau d'or, ch. xxxii, et celle de Jéroboam, et Noth admet que l'épisode du Sinaï a été inventé pour la polémique contre les veaux d'or de Béthel et de Dan. Mais Noth se sent ici gêné : le chapitre xxxii est attribué au Yahviste, qu'il date de l'époque de David-Salomon; il considère finalement comme plus vraisemblable que l'histoire a été postérieurement insérée dans la trame de J.

Il y a, dans tout cela et dans le reste, des points où je suis d'accord avec Noth, d'autres où je diffère, mais tout est intéressant et profitable. Le fascicule est l'un des meilleurs de la collection.

[R. de V.]

Le Livre des *Nombres* a été relativement négligé par la science de l'Ancien Testament et l'on accueillera avec reconnaissance le gros commentaire dont W. H. Gispen [11] nous offre maintenant la première partie. L'introduction est courte et sera probablement reprise avec plus de développements au début du second volume. Le commentaire est, par contre, très étendu et s'arrête à chaque verset. La tendance est celle du calvinisme conservateur de Hollande mais l'auteur est un esprit ouvert, bien informé des travaux récents, qu'ils soient catholiques ou protestants, et au courant des découvertes archéologiques. Cette information, les nombreuses citations de commentaires antérieurs et le soin avec lequel l'exégèse est faite rendent très recommandable ce commentaire, dont on souhaite voir bientôt l'achèvement.

[R. de V.]

Le commentaire de l'Ancien Testament publié par les biblistes catholiques de Hollande avance à bonne allure et l'un des directeurs de la collection, A. van den Born, vient d'y donner les Livres des *Chroniques* [17]. Le même savant avait déjà commenté les livres de Samuel et ceux des Rois et il était ainsi bien préparé à apprécier les procédés de composition, les nouveautés du Chroniste et son inspiration théologique; il s'en explique dans son Introduction. La critique textuelle n'est pas très poussée, en dehors d'un recours fréquent à la Bible de Kittel, et les corrections nouvelles sont insuffisamment expliquées (cf. la liste, p. 240-241). Le commentaire est clair et il est bien informé des travaux récents; on aurait aimé, ici et là, une prise de position plus nette à propos des passages propres au Chroniste. Le volume se termine par 27 pages de tableaux généalogiques qui seront très utiles.

[R. de V.]

Le commentaire catholique de l'Ancien Testament publié à Bonn, la « Bible de Bonn », est maintenant achevé par la publication des Livres d'*Esdras* et de *Néhémie*, due à H. Schneider [18]. A ce propos, F. Nötscher, qui dirigea la collection depuis la mort des fondateurs, Feldmann et Herkenne, fait l'historique de l'entreprise. Le premier volume (la Genèse, par Heinisch) avait paru en 1923, l'avant-dernier (Esther, par Schildenberger) datait de 1941. Schneider expose lui-même les avatars du commentaire d'Esdras-Néhémie, qui fut confié successivement à Kikel, Kaupel, Allgeier. Ce dernier perdit son manuscrit pendant la guerre et renonça à reprendre le travail. Schneider accepta, en 1952, de le refaire depuis le début. Les Livres d'Esdras et de Néhémie sont parmi les plus difficiles à commenter, en raison des problèmes qu'ils posent à la critique littéraire et à la critique historique. On félicitera Schneider du grand labeur qu'il a dépensé pour préparer ce gros commentaire, précédé d'une longue introduction, où l'on voit qu'il a utilisé toute la littérature récente. Cependant, il sera permis de dire que le résultat

[16] W. H. Gispen, *Het Boek Numeri* (Commentaar op het Oude Testament). Eerste Deel : Hoofdstuk 1 : 1 — 20 : 13. In-8° de 328 p. Kampen, J. H. Kok, 1959. — Prix : relié 14.75 Fl.

[17] A. van den Born, *Kronieken* (De Boeken van het Oude Testament, v 1). In-8° de 270 p. Roermond, J. J. Romen & Zonen, 1960. — Prix : broché 11.56 Fl. (en souscription : 10.20 Fl.),

[18] H. Schneider, *Die Bücher Esra und Nehemia* (Die Heilige Schrift des Alten Testamentes, IV 2). Grand in-8° de xv-268 p. et 2 cartes. Bonn, P. Hanstein, 1959. — Prix : DM 24.

est un peu décevant. L'introduction de 86 pages commence par une bibliographie générale, où les ouvrages sont alignés sans aucun ordre, ni alphabétique ni chronologique. Le plan de l'introduction elle-même est déconcertant. Elle débute par une « préhistoire de la restauration postexilique », qui prend les choses... au règne de Saül et les mène, en 4 pages, jusqu'au règne de Cyrus. Puis elle décrit, en 4 pages aussi, « comment les Livres d'Esdras et de Néhémie représentent la restauration juive », mais elle consacre 18 pages à l'histoire de ces livres dans la tradition juive, puis dans la tradition chrétienne. Le problème littéraire est examiné en deux étapes : les sources des livres sont d'abord déterminées, d'une manière qui n'est pas pleinement satisfaisante (p. 34-57), puis Schneider se demande qui les a combinées (p. 57-63) et il lui paraît seulement important d'établir à quelle date les livres ont reçu leur forme définitive; il se décide, p. 63, pour la première moitié du IIIe siècle av. J.-C. Il rencontre, à ce propos, le problème des rapports entre Esdras-Néhémie et les Chroniques, qu'il avait déjà touché en parlant de la tradition ancienne, p. 31 s, mais il l'élude encore ici, et il faut chercher sa solution au début du paragraphe sur la doctrine des livres, p. 80 : l'auteur final d'Esdras-Néhémie appartient certainement au même cercle que le Chroniste mais on ne sait pas combien du livre d'Esdras (seulement Esd I-VI?) formait la conclusion du livre (primitif?) des Chroniques et il est encore moins certain qu'il y ait un lien littéraire entre les Chroniques et le livre de Néhémie. Cet itinéraire de la recherche et son aboutissement révèlent, semble-t-il, une mauvaise méthode de critique littéraire. De même en critique historique, les démarches de Schneider sont hésitantes; ainsi, pour Sheshbaççar et Zorobabel, p. 65, il conclut seulement que l'identité des deux personnages (affirmée par Josèphe et le Talmud) « ne peut plus être tenue pour le plus vraisemblable ». On lui reprochera moins de rester indécis sur la chronologie relative d'Esdras et de Néhémie. L'arrivée de celui-ci à Jérusalem est fixée sûrement en 445 av. J.-C. Pour la date de la mission d'Esdras, il examine les trois théories actuellement en faveur et il rejette celle de Rudolph, Gelin, Pavlovski (il oublie Albright) qui place Esdras en 428, parce qu'elle impose de corriger le texte (37e année au lieu de 7e). Il hésite entre les deux autres solutions : 7e année d'Artaxerxès Ier (458) ou d'Artaxerxès II (398); il penche pour la seconde date, qui donne l'antériorité à Néhémie, mais il n'est pas convaincu, p. 75. Le commentaire est soigneux; cependant on n'y trouvera pas toujours un exposé clair et une solution satisfaisante des problèmes que soulève le texte. Mais il faut répéter que ce sont des livres difficiles et rester reconnaissants à H. Schneider de ce qu'il nous apporte.

[R. de V.]

Histoire d'Israël. — Il nous arrive d'Amérique une importante *Histoire d'Israël*, écrite par J. Bright [19]. L'auteur est un disciple de W. F. Albright et l'influence de son maître est manifeste dans l'usage qu'il fait de l'archéologie, le mot étant pris au sens large et couvrant les monuments et les textes exhumés des sites anciens du Proche Orient. Il est très bien informé de ces découvertes récentes, comme l'indiquent les notes au bas des pages, qui constituent un utile répertoire des sources, beaucoup plus complet que la « Bibliographie » donnée à la fin du volume, p. 455-459, et retenant seulement les ouvrages en langue anglaise. Il

[19] J. Bright, *A History of Israel*. In-8° de 500 p. et XVI cartes en couleur. Philadelphia, The Westminster Press, 1959. — Prix : 7.50 doll.

rejoint également Albright dans son jugement positif sur l'historicité fondamentale des plus anciennes traditions d'Israël, et les deux aspects sont corrélatifs, car c'est notre meilleure connaissance de l'Ancien Orient, due à l'archéologie, qui conseille de prendre au sérieux ces traditions qui pouvaient paraître manquer d'appui. Cependant, malgré un certain mode de rédaction qui prend parfois l'allure d'une « défense de la Bible », l'auteur ne fait pas œuvre d'apologète mais de véritable historien : il est conscient des limites de l'argument archéologique, comme des limites de l'interprétation du texte biblique lui-même pour l'histoire, et il est soucieux de ne pas majorer ses preuves.

Il est fort intéressant de comparer son ouvrage avec la dernière grande histoire d'Israël, publiée par M. Noth en 1950 [20]. Celui-ci commence son histoire avec les fédérations des tribus installées en Palestine, Bright commence avec les Patriarches, mais il a soin de souligner que les récits qui les concernent et qui contiennent un fond historique représentent la « préhistoire » d'Israël. Ce sont des traditions anciennes, dont l'archéologie et les documents extrabibliques ne peuvent pas démontrer la véracité mais dont ils assurent qu'elles s'encadrent bien dans l'histoire générale du Proche Orient pendant la première moitié du IIe millénaire avant notre ère et qu'elles ne s'accordent avec aucune autre époque. Cependant, il n'ose pas proposer, pour les Patriarches hébreux, une date plus précise qu'entre le xxe et le xvie siècle av. J.-C. (p. 76), entre le xxe et le xviie siècle (p. 78), ce qui exclut les dates plus tardives proposées par C. H. Gordon et H. H. Rowley; il admet que certains éléments de ces traditions soient un peu plus tardifs, ains l'histoire de Sichem dans Gn xxxiv, au Récent Bronze, celle de Juda, Gn xxxviii, un prélude à la conquête. Il ne veut pas donner une date pour la descente en Égypte et il considère comme seulement probable et non comme prouvé que la venue du groupe de Joseph s'est produite sous la domination des Hyksos. Il juge vain de rechercher quelles tribus sont descendues en Égypte et quelles sont restées en Canaan, car les tribus ne se sont constituées comme telles que plus tard. Il accepte comme historique la migration des Patriarches de Haute Mésopotamie en Canaan et leur origine araméenne, mais il est moins sûr que leur premier point de départ ait été Ur en Basse Mésopotamie. Il affirme le caractère individuel d'Abraham, Isaac et Jacob, comme des chefs de clans d'où est sorti le noyau du futur Israël. La religion patriarcale décrite par la Genèse n'est pas un anachronisme mais un phénomène historique (il suit, pour l'essentiel, A. Alt, *Der Gott der Väter*, 1929) : une religion du clan, où le clan est réellement considéré comme la famille du Dieu patron; cela est pratiquement exclusif de l'adoration d'autres dieux mais cela n'est pas encore le monothéisme.

Il défend l'historicité d'un exode au xiiie siècle et d'un séjour au désert, les traditions de l'Exode et du Sinaï étant liées entre elles (contre Noth, von Rad), l'historicité essentielle de Moïse et de son rôle comme initiateur de la foi et des institutions d'Israël comme peuple. Mais il reconnaît que nous ne pouvons pas reconstituer historiquement les détails de cette délivrance. Quant à la conquête de Canaan, tout en soulignant le caractère schématique des récits du livre de Josué, il montre que l'archéologie supporte la tradition biblique d'une invasion en force à la fin du xiiie siècle. Ces pages sur le séjour en Égypte, l'Exode et la conquête m'ont paru moins vigoureuses que d'autres et je crois qu'on aurait pu dire davantage.

[20] Cf. *RB* LVIII 1951 p.474-476.

Sur la fédération des douze tribus, son organisation et son histoire pendant la période des Juges, il adopte, généralement, les vues de Noth sur l'amphictyonie israélite. A partir de l'institution de la royauté, on rentre dans des périodes mieux documentées et où les discussions sont moins vives. Bright pousse cette histoire jusqu'à la révolte des Maccabées et la restauration du culte à Jérusalem. Il a conscience que cette limite est assez arbitraire, mais le terme suivant eût été la Seconde Révolte Juive (où s'arrête l'histoire de Noth) et l'auteur voulait se restreindre aux époques de l'Ancien Testament, ce dont on ne peut lui faire grief.

C'est un excellent ouvrage et je me trouve très généralement d'accord avec la méthode et les conclusions de l'auteur. Les notes qui suivent n'enlèvent rien à cet éloge, elles montrent seulement qu'il est prononcé après une lecture attentive du livre.

P. 34, 37, 82, etc. : à propos des Cananéens au III^e millénaire, des Amorites vers 2000 et des Araméens dans la première moitié du II^e millénaire, Bright aurait dû citer, et discuter, les récents travaux de S. Moscati (cf. *RB* LXV 1958 p. 125-129; il ne pouvait pas connaître encore *The Semites in Ancient History*, 1959, du même auteur). — P. 70 : il faut être prudent en parlant des « Benjaminites » de Mari, cf. Tadmor, dans *JNES* VII 1958 p. 130 n. 12; G. Dossin, *RA* LII 1958 p. 60 s. — P. 132-133 : le passage sur les concepts d'alliance et d'élection, leur ancienneté et leur rapport mutuel n'est pas très clair. — P. 164 : il est peu exact de désigner les Philistins comme une aristocratie militaire « égéenne ». — P. 169 : peut-on dire que « Saül n'avait pas de harem »? cf. 2 S xii 8. — P. 171 s : malgré Honeymann et von Pákozdy, il est peu vraisemblable que Elḥanân, 1 S xxi 9, soit le nom personnel de David. — P. 177 : n'est-il pas exagéré de dire que « David avait montré, pendant un certain temps, des qualités charismatiques comme ne l'avait pas fait Saül »? — P. 180 : Bright reconnaît que 1 Ch xxii-xxix est une composition du Chroniste, mais il croit pouvoir retenir que David a fait des plans et des préparations pour le Temple. — P. 192 : l'attribution des « écuries » de Megiddo à l'époque de Salomon est discutée. — P. 197 : « Le Temple de Jérusalem était une chapelle royale, mais il était aussi le temple national du peuple israélite », il faut choisir. De même, p. 217-218, il ne faut pas traduire Am vii 13 : le temple de Béthel était « a royal chapel and a dynastic temple » après avoir dit que Jéroboam l'a établi comme un sanctuaire officiel en face du Temple de Jérusalem, successeur du sanctuaire amphictyonique : c'est un « temple du royaume ». — P. 223 : l'auteur ne veut pas prendre position sur la répartition des guerres araméennes entre différents règnes d'Israël. — P. 266 : il me paraît difficile de maintenir l'historicité de la Pâque d'Ézéchias racontée dans 2 Ch xxx : non seulement elle n'a pas de parallèle dans les Rois, mais elle se conforme au rituel du Code Sacerdotal plutôt qu'à celui du Deutéronome. — P. 268 et Excursus I, p. 282-287 : Bright admet, avec prudence, la théorie des deux campagnes de Sennachérib. — P. 289 et 293-296 : la chronologie de la fin du règne d'Assurbanipal et des règnes qui suivent immédiatement est obscure, mais les inscriptions de Nabonide, récemment trouvées à Harran, ont apporté quelque lumière (C. J. Gadd, *Anatolian Studies* VIII 1958) : Assurbanipal est mort en 627. Mais d'autres textes indiquent que, dès 629, il avait été remplacé sur le trône par Sin-šar-iškun, qui prit le nom de couronnement d'Aššur-etil-ilâni (R. Borger, *Wiener Zeitschrift für die Kunde des Morgenlandes* LV 1959 p. 62-76). Ainsi le changement de pouvoir en Assyrie, en 629/628, correspond à la 12^e année de Josias, où commença la réforme, d'après 2 Ch xxxiv 3. — P. 334 : sur Nabonide, voir maintenant les

inscriptions de Harran, qui viennent d'être mentionnées. — P. 343 : l'autorisation donnée aux Juifs de retourner en Palestine n'est exprimée que dans la rédaction hébraïque du décret de Cyrus, Esd I 2-4, qui, d'ailleurs, parle surtout de la restauration du Temple, comme fait exclusivement le décret araméen d'Esd VI 3-5. Malgré Bickerman, l'authenticité du décret en hébreu me semble encore discutable (cf. *RB* XLVI 1937 p. 57); d'ailleurs, il y avait une population juive restée en Palestine qui pouvait exécuter le décret (M. Noth, *Geschichte Israels*, 1950 p. 266) et les Juifs de Babylonie n'avaient probablement pas besoin d'une autorisation royale pour rentrer en Palestine, qui était une terre de l'Empire (J. Liver, *Eretz-Israel* V 1958 p. 114-119, en hébreu ; cf. cependant Esd VII 13). Sur ce sujet, voir aussi la note récente de H. L. Ginsberg, *JBL* LXXIX 1960 p. 167-169. — P. 375-386, Excursus I sur la date de la mission d'Esdras : l'auteur se décide pour 428, en la 37e année d'Artaxerxès, comme Albright, Rudolph, Pavlosky, avec une correction d'Esd VII 7-8. La question, à mon avis, doit rester ouverte.

[R. de V.]

Le troisième volume de la grosse Histoire de l'Ancien Testament de C. Schedl couvre les *règnes de Saül, David et Salomon* [21]. Comme il se doit, l'auteur se fonde surtout sur les Livres de Samuel et des Rois (jusqu'au schisme), qui sont assez longuement commentés et éclairés par l'archéologie et les documents extrabibliques, mais avec un souci insuffisant de la critique littéraire. Le dernier chapitre, sur « l'âge d'or de la littérature hébraïque » ne dit que quelques mots du Yahviste et de la grande histoire de la succession au trône de David, rien d'autres pièces éparses dans le Pentateuque et les Livres historiques qu'on peut, avec de bonnes raisons, attribuer à cette époque, mais il contient une introduction aux Psaumes, aux Proverbes et au Cantique des Cantiques. Ce n'est pas que l'auteur attribue ces livres, dans leur état dernier, à David et à Salomon respectivement, mais il en fait remonter l'inspiration et certaines parties à ces deux rois. L'auteur est très bien informé des travaux récents et les professeurs d'Écriture Sainte trouveront grand profit à utiliser ses notes, même si le texte ne les satisfait pas entièrement.

[R. de V.]

Livres prophétiques. — Mettant à profit ses connaissances en psychologie, en esthétique et en littérature, N. P. Bratsiotis cherche à discerner dans les *oracles de Jérémie* un certain nombre de « monologues » qu'il répartit en trois groupes [22]; il y a les monologues où le prophète se tient du côté de Dieu (v 4-6; VI 10-12b et 28-30; IX 1-5), ceux où il se tient du côté du peuple (IV 19-21 et 30-31; VIII 18-23; XIV 17b-18), et ceux où il est avec son propre moi (XV 10; XX 7b-9; XXIII 9; XX 10-11 et 14-18). Chacun de ces passages est donné dans le texte grec des LXX, traduit en grec moderne, et brièvement commenté. Les travaux les plus récents sont utilisés. Des remarques d'ensemble sont faites sur le style, la pensée et la doctrine de ces « monologues ». Deux « confessions », qui sont des

[21] Claus Schedl, *Geschichte des Alten Testaments*, III. *Das Goldene Zeitalter Davids*. In-8° de XXVIII-497 p. Innsbruck-Wien-München, Tyrolia-Verlag, 1959. — Prix : 150 sh. autrichiens = DM 25. — Sur les deux premiers volumes, cf. *RB* LXV 1958 p. 123 et 608.

[22] N. P. Bratsiotis, ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΜΟΝΟΛΟΓΟΥΣ ΤΟΥ ΙΕΡΕΜΙΟΥ (Introduction aux monologues de Jérémie). In-8° de 136 p. Athènes 1959.

dialogues avec Dieu, sont mises de côté : XII 1-5 et XVII 12-18. Des autres « confessions », l'auteur retient XV 10; XX 7b-11 et 14-18. De même, il isole le verset initial du livret contre les faux-prophètes (XXIII 9), car aussitôt après, c'est Yahvé qui parle. Un tel découpage des textes ne manquera pas d'étonner; il est toujours risqué d'étudier à part quelques phrases, en les sortant de leur contexte et en faisant abstraction de leur fonction littéraire dans le développement qui les enchâsse. Si le chapitre III de Job est un type parfait de monologue, peut-on en dire autant des versets cités plus haut? Un monologue doit avoir quelque autonomie, se suffire à lui-même. Or, il ne semble pas qu'il en soit ainsi dans les « monologues » de Jérémie. Dans v 3, Jérémie s'adresse à Dieu; les vv. 4-6 préparent l'oracle divin qui suit aussitôt. De même, c'est Dieu qui parle à Jérémie dans VI 27 et celui-ci ne parle pas une seule fois à la première personne dans 28-30. IX 1-5 introduit un oracle divin (6 ss); de même, XXIII 9c prépare le discours de Yahvé (10-12). Dans VIII 19-20, Jérémie fait parler Sion; ce n'est plus lui qui parle (cf. X 19-20). Dans XIV 19-22, Jérémie interpelle Yahvé, après avoir parlé de sa peine et des souffrances de son peuple. S'il parle encore de ses épreuves dans XV 10, il s'adresse à Dieu au verset suivant. Ce va-et-vient caractérise le chapitre IV où sont en scène Yahvé, Jérémie et Sion; au v. 30, Jérémie parle à Sion, et celle-ci répond par des cris (v. 31) que perçoit Jérémie et qui le navrent; on est en plein dialogue, avec deux interlocuteurs. Il faut aussi reconnaître que le « monologue », XX 7b-9, 10-11, est encadré par un dialogue du prophète avec Yahvé (vv. 7a et 12), sans parler de l'invitation lancée au peuple dans le v. 13. Les effusions personnelles de Jérémie sont donc continuellement enveloppées dans un dialogue; il est toujours un porte-parole de Dieu à son peuple. S'il se livre parfois, comme son prédécesseur Osée dont il a tant reçu, ce n'est pas par goût littéraire ou recherche consciente, mais par impuissance à cacher sa vive douleur aux yeux de ses compatriotes. Ce qui est vrai, c'est qu'il prépare ainsi le grand monologue classique qui se déploiera dans le livre de Job. Un certain individualisme se fera jour après l'exil, quand grandira la conscience de l'autonomie personnelle, et la littérature reflétera cette évolution. Nous n'en sommes pas encore là avec Jérémie. Néanmoins, l'analyse consciencieuse de N. P. Bratsiotis a le mérite d'attirer notre attention sur l'histoire du « monologue » en Israël. Attention aux textes français (cf. p. 124)!

[R. T.]

W. H. Brownlee présente dans une étude approfondie les variantes du commentaire d'*Habacuc* découvert à Qumrân (*1 QpH*) [23]. Ce *pesher* avait déjà fait l'objet de nombreux travaux, particulièrement celui de S. Segert (cf. *AOr* XXI à XXIII 1953 à 1955); mais c'est la première fois que ses variantes sont comparées à celles des mss hébreux du Moyen Age. De cette comparaison, il ressort que beaucoup de variantes leur sont communes, mais qu'il peut s'agir de rencontre purement fortuite, car les mss hébreux médiévaux comportent un texte composite, très mêlé. Le *pesher* d'Habacuc se caractérise par l'abondance de la *scriptio plena;* la *scriptio defectiva* se trouve surtout dans les citations. Il est clair que ces graphies ne représentent pas la graphie primitive. Le texte du *pesher* offre d'ailleurs des particularités orthographiques, sans parler des erreurs de scribe. C'est un texte

[23] W. H. Brownlee, *The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran* (Journal of Biblical Literature, Monograph Series, vol. XI). In-8° de VIII-130 p. Philadelphia, Society of Biblical Literature, 1959. — Prix : dol. 1.50.

« vulgaire », où l'on a cru reconnaître des changements délibérés; l'excellence du TM se trouve ainsi confirmée une fois de plus. Il y a même quatre cas (dans I 8, 11, 15; II 16) où le commentateur utilise une double leçon, qu'il connaît sans doute par le Targum. Dans I 17 (n° 46), je ne suis pas convaincu que la leçon « son filet » du TM ne soit pas primitive, car c'est une leçon difficile et sans parallèle, avec le verbe *rîq*, alors que ce verbe est souvent suivi du complément « épée » (leçon du *pesher*); le v. 17 conclut la comparaison développée aux vv. 14-16; le pêcheur chaldéen jette les poissons sur la berge où ils meurent (cf. *RB* 1958 p. 615). Dans II 10 (n° 101), il n'est pas nécessaire de lire avec les versions un verbe fini à la place de l'infinitif du TM : « C'est la honte que tu projettes pour ta maison (à savoir) d'abattre de nombreux peuples en nuisant à ta propre vie » (cf. Pr xx 2). Signalons que la confusion du *kaph* final et du *waw* dans II 15^{b} (n° 114) se rencontre aussi dans III 15^{a}, si on traduit : « Tu as broyé *ses* chevaux dans la mer, c'est de la boue dans l'infini des eaux. » Il en serait de même au v. 14^{a}, si on lit « tes traits », au lieu du TM « ses traits ». Dans II 17^{b} (n° 123), Brownlee note la confusion entre le *nun* final (TM) et le *kaph* final restitué généralement par les critiques. Dans II 19^{b} (n° 132^{a}), la lecture *dwmm* semble assurée et confirme le TM; c'est une forme adverbiale à rôle adjectival, « (la pierre) silencieuse ». Par ailleurs, Brownlee se montre réservé sur la signification de l'omission du chapitre III; jusqu'ici, cette omission n'a pas reçu d'explication satisfaisante, et on n'en peut rien tirer pour ou contre l'authenticité de ce chapitre.

[R. T.]

Évangile. — Comme on pouvait l'attendre de M. l'abbé Jean Steinmann, la *Vie de Jésus* qu'il nous offre est un essai brillant, finement pensé et senti, servi par un talent littéraire de premier ordre [24]. A vrai dire, le titre aurait pu être mieux choisi. Cette esquisse ne prétend pas retracer une « Vie » complète de Jésus, avec les discussions chronologiques, exégétiques, théologiques qu'elle suppose [25]. On ne s'astreint pas à étudier toute la matière évangélique et ses nombreux problèmes; les Évangiles de l'Enfance ne sont même pas traités, et l'on commence au Baptême. « Portrait de Jésus » eût été plus exact. La recherche est surtout psychologique et s'applique à pénétrer le cœur du Maître à travers l'évolution de son enseignement. Au fil des pages qui choisissent habilement et citent longuement des passages de l'Évangile, la personne de Jésus se dessine de plus en plus nette, proche de nous mais sans mièvrerie, dans cette prenante grandeur qui transfigure son étonnante réalité humaine. Un trait essentiel a été particulièrement bien saisi : cet amour des petits, des pauvres, des pécheurs, scandale des « purs » mais centre de son message, qui explique seul pleinement sa vie et sa mort. Et tout cela est dit avec une limpide simplicité, dans une langue nette et vigoureuse, qui rend saveur à ce qu'on croyait usé. Les traductions s'inspirent de la Bible de Jérusalem, tout en suivant leur propre chemin, qui ne manque pas de pittoresque (parabole des dix « demoiselles », dont cinq étaient « écervelées » et cinq « prudentes »), mais s'affranchit plus aisément de l'original grec. Un souci d'adaptation aux esprits

[24] Jean Steinmann, *La Vie de Jésus*. In-12 de 279 p. avec une carte mobile et un dépliant portant 14 illustrations photographiques. Paris, Club des Libraires de France, 1959.

[25] Il est donc vain de discuter ici certaines options discutables; je relèverai entre autres la persuasion que Jésus se rattache d'assez près au mouvement essénien et a dû en célébrer la Pâque au mardi soir; ou encore le refus réitéré et trop systématique de tout élément allégorique dans les paraboles.

modernes a autorisé des libertés ou des transpositions de vocabulaire, sans excès grâce à la sûreté du goût. D'un format agréable, d'une typographie élégante, joliment illustré, ce petit volume fort bien écrit procurera à ses lecteurs un contact nouveau et vivifiant avec Jésus.

[P. B.]

Dans une de ces monographies brèves mais denses dont il a le secret, le Prof. J. Jeremias s'interroge sur le sens du *Sermon sur la montagne*[26]. On s'est fermé à sa véritable intelligence, quand on n'y a vu que la promulgation d'une *Loi* nouvelle et plus parfaite proposée à l'effort humain, quitte à expliquer sa difficulté par la tension intérimaire d'une morale de crise, voire à lui assigner l'intention toute paulinienne de convaincre l'homme de son impuissance. En réalité ce Sermon, pas plus que le Discours sur la plaine de Luc, n'a rien d'un programme complet proposé par Jésus à titre de premier appel. En discernant la rédaction complexe de Mt, la forme plus brève de Lc, l'original araméen sous-jacent aux deux, enfin les logia qui ont d'abord circulé à l'état isolé, la critique littéraire permet de reconnaître ici un spécimen de « Didachè », c'est-à-dire de Catéchisme primitif composé avec divers Dits du Seigneur et destiné, chez Mt aux Judéo-chrétiens, chez Lc aux pagano-chrétiens. L'organisation systématique s'observe par exemple en Mt, qui vise successivement les scribes théologiens et leur exégèse (v 21-48), les pharisiens et leur justice (vi 1-18), les disciples de Jésus et la justice nouvelle (vi 19-vii 27). L'examen de quelques logia particulièrement malaisés tels que v 14, vi 15, v 32.33, vi 44.45, v 38 s, montre qu'on ne les peut bien comprendre qu'en fonction d'un « Sitz im Leben » ici passé sous silence mais suggéré ailleurs par des passages parallèles. La conclusion très importante de cette appréciation du genre littéraire est que nous n'avons affaire dans ces textes qu'à une deuxième étape de l'enseignement, qui suppose une première étape, celle du « Kérygma ». *Es ging etwas voran* (p. 21 ss). Le nouveau programme de vie n'est pas un appel à l'héroïsme de l'effort humain. Il accompagne et suit l'annonce de la Bonne Nouvelle, c'est-à-dire de l'intervention de Dieu, de son pardon et de sa grâce. *Nicht Gesetz, sondern Evangelium* (p. 29). Avant d'entendre ces maximes exigeantes, le converti chrétien a appris la venue en Jésus de l'ère eschatologique, du Royaume de Dieu, bref d'une situation de salut totalement nouvelle où il n'est plus laissé à ses seules forces, mais reçoit du Père par le Fils le don de vivre en fils de Dieu. — Cette façon intelligente et renouvelée de lire le Sermon sur la Montagne mérite de retenir l'attention des exégètes, et aussi du grand public auquel elle est proposée.

[P. B.]

Dans une thèse de Doctorat présentée devant la Faculté de Théologie de l'Université de Bâle, H. Baltensweiler a étudié le problème historique et théologique de *la Transfiguration du Christ*[27]. Le cadre historique de la scène serait le suivant : lors de la fête des Tabernacles, le septième jour qui était le plus solennel (soit

[26] Joachim Jeremias, *Die Bergpredigt* (Calwer Hefte n° 27). In-12 de 31 p. Stuttgart, Calwer Verlag, 1959. — Prix : DM 1.60.

[27] Heinrich Baltensweiler, *Die Verklärung Jesu. Historisches Ereignis und synoptische Berichte* (Abhandl. z. Theologie d. Alten u. Neuen Testaments, 33). In-8° de 150 p. Zürich, Zwingli-Verlag, 1959. — Prix : 18 fr. s.

six jours après le début, cf. Mc IX 2), Jésus emmène ses trois disciples préférés sur une montagne afin d'y célébrer la fête. C'est à cette occasion qu'il vécut l'expérience religieuse suivante. D'une part, ses vêtements devinrent d'une blancheur éclatante; le blanc étant symbole des réalités célestes, le Christ reçut ainsi confirmation de son appartenance au monde du divin. Par ailleurs, la présence d'Élie et de Moïse eut pour but de l'instruire définitivement sur le véritable sens de sa mission : non pas un messianisme politique comme le concevaient les Zélotes, mais un messianisme pacifique qui devait entraîner pour lui le sort du Serviteur de Yahvé. La Transfiguration fut donc avant tout un événement concernant le Christ, et se situe dans la même ligne que la tentation au désert et l'agonie à Gethsémani. Ce sont les évangélistes qui ont modifié les perspectives en mettant en avant la personne des trois disciples grâce à quelques retouches de détail et à la mention de la voix céleste; de la sorte, le récit actuel présente la scène au bénéfice des apôtres, ce qui avait l'avantage de leur donner plus d'importance aux yeux des communautés chrétiennes. — Si la reconstitution du cadre de la scène n'est pas pleinement convaincante, l'interprétation théologique de l'ensemble me paraît bonne, spécialement en ce qui concerne l'importance donnée à cette expérience religieuse du Christ qui aurait reçu à ce moment la confirmation définitive de son destin de Serviteur souffrant. N'est-ce pas d'ailleurs le sens que Luc veut donner au récit? Moïse et Élie n'apparaissent pas aux disciples, mais s'entretiennent avec le Christ de son « exode », de sa mort. Comment comprendre cette scène, sinon au sens d'une communication faite au Christ, probablement à partir des Écritures?

[M.-É. Boismard.]

Actes des Apôtres. — Les « Haskell Lectures » données en 1956 par le Prof. Marcel Simon, Doyen de la Faculté des Lettres de Strasbourg, avaient pour sujet : *Saint Étienne et les Hellénistes dans l'Église primitive*[28]. Elles se divisent assez harmonieusement en six chapitres, dont les deux premiers traitent du mouvement des « Hellénistes » et du martyre d'Étienne, les deux suivants de son discours, les deux derniers de sa pensée étudiée dans ses sources et ses répercussions sur l'Église ancienne. Avec la plupart des critiques, S. estime que les Sept étaient les chefs du groupe helléniste; il envisage même qu'ils l'aient été dès avant le ralliement de ce groupe au christianisme. A ses yeux les « Hellénistes » sont des Juifs (ou des judéo-chrétiens) qui, non seulement parlent grec, mais aussi adoptent des manières ou des idées grecques; ce faisant, il distingue le sens premier du terme et l'usage que Luc en fait, sans assez remarquer que ce mot si rarement attesté pourrait bien être une création de Luc. Signalons aussi l'équivalence proposée des *Hellenistai* avec les *Hellenianoi* dont parle Justin. — On connaît les frappants parallèles entre la Passion de Jésus et le martyre d'Étienne. M. Simon y voit une preuve de l'unité de composition de Luc-Actes et explique ce rapprochement avec Jésus par un désir de réhabiliter le premier martyr, que son hostilité contre le Temple avait dû rendre suspect dans certains milieux chrétiens. Les Hellénistes dispersés ne prêchent qu'aux Juifs, à quelques exceptions près (Ac XI 20, où il faut lire Ἕλληνας) : ce dire de Luc est tenu pour substantiellement vrai et, sans réussir vraiment à expliquer une telle réserve des Hellénistes, S. la commente

[28] Marcel Simon, *St Stephen and the Hellenists in the Primitive Church*. In-8° de 130 p. London, Longmans, Green and Co., 1958. — Prix : 15 sh.

du moins par leurs affinités spéciales avec les Samaritains; il adopte sur ce point, et poursuit même, la suggestion de Cullmann sur Jn IV 38.

Les chapitres III et IV pénètrent au centre du sujet par leur analyse du Discours d'Étienne. Celui-ci est reçu comme authentique, non qu'il ait été prononcé tel quel et dans ces circonstances, mais en ce qu'il reflète vraiment la pensée d'Étienne ou de son groupe et n'est pas une création artificielle de Luc. Son archaïsme et sa non-orthodoxie s'y opposent. On y découvre un mouvement très particulier de réformisme judaïque, qui n'accepte de Loi divine que celle reçue par Moïse au Sinaï, et de culte légitime que celui du Tabernacle au désert, rejetant comme errements humains tout ce qui s'est ajouté frauduleusement dans la tradition juive, en particulier les sacrifices introduits par Aaron et le Temple construit par Salomon. A ces fauteurs de l'idolâtrie en Israël, Étienne oppose Moïse, David et les Prophètes qui se sont vus rejetés l'un après l'autre. Jésus est le dernier exemple de ces envoyés méconnus. Les titres qui lui sont donnés par Étienne — ou par Luc en Ac VII 56-59? — ne permettent guère de préciser la christologie du protomartyr. Elle semble avoir été assez rudimentaire, et plutôt négative. Il voit surtout en Jésus le réformateur un moment évincé, mais qui reviendra triomphant et détruira le Temple avec son culte. Pour quoi mettre à la place? Étienne ne le dit pas, et nous devons renoncer à connaître sa pensée sur ce point.

Ce réformisme n'est pas sans précédents en Israël. Résumant et prolongeant, dans son chapitre V, les conclusions d'une étude antérieure[29], M. Simon trouve dans l'oracle de Nathan en 2 S VII 5-16 (expurgé du v. 13) la première expression d'une hostilité au Temple, qui a eu dans la suite un écho chez les Prophètes, puis se retrouve dans la Diaspora, sous forme d'une critique du culte matériel, influencée par la philosophie grecque et reflétée entre autres par la traduction des LXX. L'attitude des Esséniens de Qumrân n'est pas du même ordre; aussi S. montre-t-il à l'égard de l'identification récemment proposée des Hellénistes avec les Esséniens une circonspection à laquelle j'applaudis et que j'accentuerais davantage encore. En revanche il reconnaît les analogies relevées par Schoeps chez les Ébionites des écrits pseudo-clémentins — sans approuver les conclusions de ce dernier sur la non-historicité d'Étienne —, et il attire l'attention sur les Ναασαραῖοι d'Épiphane, qui semblent eux aussi avoir rejeté les sacrifices et le Pentateuque au bénéfice d'une autre loi seule véritable qu'aurait reçue Moïse. Aucun de ces groupements ne peut être simplement identifié à celui des Hellénistes, mais ils lui sont apparentés et illustrent sa tendance. — Comment se situe cette tendance au sein du christianisme primitif? Dans son chapitre VI S. reconnaît qu'elle y apparaît isolée, à mi-chemin entre deux autres bien plus puissantes : d'une part celle qui continue, au moins pour un temps, à voir dans le Temple et la Loi des institutions parfaitement valides, quitte à les compléter maintenant; d'autre part celle qui abandonne la Loi rituelle, mais maintient sa valeur positive dans le passé du plan divin, tantôt à titre de sanction provisoire et salutaire du péché, tantôt à titre de préparation typique des réalités à venir. Par son refus inconditionné de toute une partie de la Loi et du culte, et par sa volonté de retour à un mosaïsme plus pur, Étienne reste plus proche du judaïsme que tout autre mouvement chrétien, à l'exception de l'ébionisme. Son message, qui ne s'adresse pas aux païens et n'a rien d'universaliste, a dû trouver peu d'échos; il a même perdu son

[29] *Saint Stephen and the Jerusalem Temple*, dans *The Journal of Ecclesiastical History*, II, 1951, p. 127-142.

sens quand le Temple et son culte ont disparu dans la catastrophe de 70 sans que vînt la réforme telle qu'il l'attendait. L'influence du mouvement helléniste n'est cependant pas négligeable : il a donné le premier élan à la mission hors de Judée. Mais on a tort de voir en Étienne un précurseur de Paul : leurs vues sur le rôle de la Loi, sur l'économie du salut, sur le Christ, sont profondément différentes.

Le Prof. Simon me semble avoir tiré le meilleur parti possible de notre documentation. Son intelligence du discours est pénétrante, et les conclusions qu'il en tire sont plausibles. Le vrai problème à mes yeux est celui de notre information. Ce curieux discours suffit-il pour nous rendre la doctrine d'Étienne? et ultérieurement celle du groupe des Hellénistes? Peut-on croire par exemple que ceux-ci prêchaient en Phénicie, à Chypre, à Antioche (Ac xi 19) les idées soutenues dans ce précieux mais étrange document que Luc nous a gardé dans son chapitre vii? M. Simon semble un peu le penser (p. 110), et pourtant rien n'est moins sûr. Ceci n'est pas un reproche à sa courageuse entreprise, mais une mise en garde contre le danger d'en généraliser les résultats. Il a éclairé avec lucidité et finesse la tendance représentée par le Discours; une grande réserve me semble s'imposer pour passer de là à un diagnostic plus général sur le mystérieux mouvement des « Hellénistes ». — L'ouvrage est bien présenté, mais les Notes sont groupées à la fin du volume, selon un système détestable qui décourage bien des lecteurs d'y aller voir.

[P. B.]

Théologie biblique. — En février 1953, É. Beaucamp avait soutenu à Lyon une thèse de théologie qui étudiait le rôle joué par l'univers dans le drame de notre salut. Il en avait publié l'essentiel dans neuf articles (p. 149, il faut lire : « La Vie Spirituelle », févr. 1957), maintenant repris dans un exposé d'ensemble sur *le sens religieux de l'univers d'après la Bible* [30]. Dans la pensée biblique, l'univers et l'histoire obéissent au même rythme; le mouvement de l'univers est soudé à celui de l'histoire. C'est à partir de son histoire propre, de sa marche vers l'avènement messianique, que le peuple de Dieu a découvert la puissance cosmique du Dieu unique, maître de toute chose, dans l'espace comme dans le temps, et créateur de tous les êtres. La création est le premier chapitre de l'histoire; elle prélude au mystère du salut; elle découvre et cache à la fois le Dieu très saint et transcendant. Dieu, pour sa part, appelle l'homme à l'empire du monde, à travers la possession de Canaan. Don gratuit et exigeant qui suppose un acte de foi et prépare ainsi le cœur humain à n'aimer que Dieu seul. L'acceptation ou le refus de l'homme engage toute la création, appelée à communier à l'aventure religieuse de l'humanité. Les métonymies et les personnifications poétiques ne doivent pas donner le change; il existe une résonance entre le destin de l'homme et celui de l'univers où il demeure. En conclusion, le P. Beaucamp marque l'originalité de cette vision biblique qui embrasse tout le réel et se situe aux antipodes d'une attitude négative d'abandon et de désistement, voire de mépris, à l'égard du monde matériel. Il évoque à ce propos la spiritualité franciscaine, qui est bien dans la logique même du mystère de l'Incarnation. Le Christ récapitule toute la création matérielle et l'entraîne avec lui dans sa glorieuse destinée. Sans prétentions techniques et sans plan très rigide, cette étude suggestive est de lecture

[30] É. Beaucamp, *La Bible et le sens religieux de l'univers* (Lectio divina, n° 25). In-8° de 224 p. Paris, Éditions du Cerf, 1959. — Prix : 930 Fr.

facile et se trouve à la portée d'un large public. Je signale que le texte du Cylindre A de Gudéa, cité p. 187, figure en traduction nouvelle dans *RB* 1948 p. 413-414. Je conteste la datation proposée pour les psaumes dits royaux (p. 41, 63, 68). Il me semble impossible de suivre Gunkel et Podechard dans leur traduction du Ps XLIV 20 (p. 87); *bimqôm* ne peut signifier que « au lieu de, à la place de », et non « comme » (dans la note 2, on aurait pu citer la 2e éd. des *Psaumes*, parue en 1955). Pour Pr VIII 30 (p. 96), une double interprétation est proposée; ne faut-il pas préférer « infante » (cf. la traduction d'Aquila) à « maître d'œuvre »? La première leçon s'adapte en effet parfaitement au contexte.

[R. T.]

Il est difficile de résumer un livre aussi dense que celui de R. Schnackenburg sur *le Royaume de Dieu* [31]. Ce thème en effet est complexe, et Schnackenburg l'a traité de façon aussi complète que possible. Dans une première partie, il analyse l'idée de Royaume de Dieu dans l'Ancien Testament, le Judaïsme et l'Apocalyptique juive, montrant la diversité des tendances qui se font jour au cours des siècles. Dans une seconde partie, il étudie le thème dans l'enseignement du Christ. Une troisième partie enfin montre ses développements dans la théologie de l'Église primitive. Disons quelques mots de la partie centrale, la plus importante. Après avoir très bien mis en lumière les caractéristiques essentielles du Royaume annoncé par le Christ : sa perspective eschatologique, son message sotériologique, son caractère essentiellement religieux et surnaturel, ses exigences morales et son appel à la conversion, Schnackenburg traite du problème controversé de l'eschatologie réalisée ou future. Il est indiscutable que le Christ a lié l'avènement du Royaume à sa propre personne : les miracles qu'il accomplit sont la preuve que la puissance de Dieu, la puissance du Royaume, est déjà à l'œuvre. Toutefois, si les miracles ne sont pas seulement des signes précurseurs de l'avènement du Royaume, ils ne doivent pas être considérés non plus comme l'indice que le Royaume est arrivé dans sa perfection. La puissance de Dieu agit déjà dans le Christ, mais de façon encore imparfaite et incomplète. C'est ce que soulignent les paraboles sur la « croissance » du Royaume, qui témoignent d'une tension entre le commencement et la fin, l'ensemencement et la moisson, la puissance de Dieu agissant de façon encore obscure en attendant la pleine manifestation. Car il est certain d'autre part que le Christ a annoncé une ère future dans l'histoire de l'humanité, qui sera marquée par son retour glorieux. Nul doute en effet qu'il ne parle de lui-même lorsqu'il annonce la venue du Fils de l'Homme comme juge eschatologique; il émet certainement la prétention de jouer un jour ce rôle de juge eschatologique, comme l'attestent des textes tels que Mc VIII 38, Mt XXV 31-46 et surtout Mc XIV 62. Jésus a-t-il envisagé ce retour comme prochain? La plupart des paraboles sur la vigilance font abstraction de toute donnée temporelle. Dans le cas contraire, peut-être faudrait-il, pour les expliquer, faire appel à l'activité rédactionnelle des évangélistes. — Cette synthèse sur le Royaume de Dieu, parfaitement bien informée, n'a pas la prétention d'apporter des données très nouvelles dans un problème dont bien des éléments demeurent parmi les plus obscurs du Nouveau Testament. En l'élaborant, Schnackenburg a voulu surtout offrir une vue générale des problèmes posés, et les solu-

[31] Rudolf SCHNACKENBURG, *Gottes Herrschaft und Reich. Eine biblisch-theologische Studie*. Grand in-8° de XVI-256 p. Freiburg, Herder, 1959. — Prix : relié toile, 21,50 DM.

tions les mieux équilibrées qu'il est possible de leur donner. Son livre pourra servir d'excellente base de départ pour les théologiens qui veulent fonder sur l'Écriture une solide théologie de l'Église.

[M.-É. B.]

Je recommanderais volontiers à l'attention des exégètes et des théologiens de la Bible le petit livre d'Olivier Clément sur la « *transfiguration* » *du temps* de l'homme et de l'histoire [32]. Non, certes, qu'ils doivent y chercher une interprétation très neuve, ou particulièrement solide, de textes qui leur sont familiers. Ni l'exégèse ni la théologie bibliques, du reste, n'étaient du propos de l'auteur, qui en réalité demande ses appuis les plus constants et les plus immédiats à la tradition de l'église grecque, prolongée par les courants « spirituels » de la tradition orthodoxe. Ce qu'on trouvera dans la pensée d'Olivier Clément, c'est une analyse souvent profonde des rapports du temps et de l'éternité : analyse dont l'intense fermentation spirituelle pourrait au besoin corriger l'espèce de myopie à laquelle expose trop souvent la méthode philologique lorsqu'elle est pratiquée en vase clos. Il n'est pas mauvais de se voir rappeler du dehors qu'il y a plus de choses au ciel et sur la terre de l'Écriture que nous n'en supposons habituellement dans nos commentaires. Je songe ici plus spécialement au vaste problème, très actuel, de la signification ultime du devenir humain, celui des personnes et des groupes, et plus précisément encore, à ce qu'on met d'habitude sous les catégories de l'eschatologie et du mystère. M. Clément a là-dessus maintes réflexions dont la force pourrait utilement secouer nos torpeurs. Avouerai-je, cependant, que j'éprouve beaucoup de résistance à entrer dans l'inquiétante série de couples où la pensée de l'auteur cherche ses propres dépassements : temps paradisiaque et temps déchu, temps-fiançailles et temps-épreuve, temps déifié et temps démoniaque, histoire réelle et histoire apparente, temporalité céleste et temporalité terrestre, etc.? On peut craindre qu'il n'y ait là quelque piperie des mots et des images. Les choses ne sont pas si simples et la dyade n'est pas en soi une clé de notre destin historique. Il me semble de plus en plus difficile d'admettre, au surplus, que la signification de l'« univers » puisse coïncider avec les valeurs portées par la courbe du temps humain, même « céleste » et « déifié ». En deçà du « temps » des hommes, il y a bien d'autres « temps », et au-delà, qui nous dit qu'il n'y a rien, hormis l'« éternité »? Parler de ces choses que nous n'avons point vues et qui, quelles que soient les apparences contraires, ne nous ont pas été révélées, c'est verser, je le crains, par enthousiasme, dans une sorte de « glossolalie » théologique, où la ferveur des mots ne compensera jamais la gratuité de la pensée. En ce domaine également, il doit demeurer légitime de préférer la « prophétie ».

[J.-P. Audet]

Judaïsme. — Un nouveau fascicule de la « Giessener Mischna » (sur le précédent cf. *RB.*, 1959, pp. 627 s.) est l'œuvre du Dr Dietrich Correns, élève des prof. Jeremias et Rengstorf, qui a présenté une partie de ce travail comme thèse de doctorat à la Faculté de Théologie de Göttingen. Il édite, traduit et commente

[32] Olivier Clément, *Transfigurer le temps. Notes sur le temps à la lumière de la tradition orthodoxe* (Collection Communauté de Taizé). In-8° de 219 p. Neuchâtel-Paris, Delachaux et Niestlé, 1959. — Prix : f. s. 5,75.

le traité *Schebiit* qui concerne l'*année sabbatique*[33]. Une Introduction résume l'histoire de cette institution. Née à l'époque ancienne des tribus, cette jachère générale, dont on n'a pas d'autre exemple dans les pays voisins, comportait primitivement une nouvelle répartition des terres. Plus tard, avec la distinction des classes sociales, on y vit un moyen de secourir les pauvres, d'abord en produits des champs, puis, à une époque économique plus développée, par une remise des dettes aboutissant à une libération des esclaves. Plus ou moins observée sous la monarchie et remise en vigueur par Néhémie, cette loi semble dès lors régulièrement pratiquée jusqu'à la ruine du Temple et même plus tard; Correns en recueille les attestations historiques, sans avoir pu connaître celles que fournissent maintenant les documents de Murabba'ât[34]. Notre traité et d'autres textes rabbiniques montrent qu'elle continuait à occuper le zèle des pieux légalistes, du moins en ce qui concerne la jachère des terres; car la rémission des dettes, jugée moins praticable, est tombée plus vite en désuétude, ou plutôt s'est vue tournée par la clause du « Prosbol »; aussi *Schebiit* n'en parle-t-il que dans son dernier chapitre, où il décrit la réglementation de cette clause par Hillel. Une chronologie des années sabbatiques se laisse établir à l'aide des incidences qu'elles ont eues sur les événements politiques, notamment par les détresses ou famines qu'elles entraînaient souvent. Correns établit ainsi les dates de automne 164/3 av. J.-C. (siège de Jérusalem par Lysias), 136/5 av. J.-C. (siège de Dôk, près de Jéricho, par Hyrcan), 38/7 av. J.-C. (conquête de Jérusalem par Hérode), 68/9 ap. J.-C. (conquête de Jérusalem par Titus). A partir de ces dates on peut établir une succession périodique des années sabbatiques, qui éclaire à son tour d'autres événements de l'histoire. Deux cas intéressent le N. T. A la suite de son maître Jeremias, le Dr Correns rattache la famine annoncée en *Act.*, XI, 28 à l'année sabbatique de 47/8 ap. J.-C.; cette date est très plausible, quoi qu'il en soit des réajustements qu'elle exige dans la chronologie des Actes[35]. Je résiste au contraire à dater de la Pentecôte 55 la venue de Paul à Jérusalem au terme du troisième voyage missionnaire, sous prétexte que les secours qu'il apportait auraient été demandés par la pénurie de l'année sabbatique 54/5; outre que cette date trop haute s'accorde mal avec le reste de la chronologie paulinienne, elle n'est nullement exigée, car la Collecte recommandée au « concile » de Jérusalem (*Gal.*, II, 10) et poursuivie depuis lors par Paul avec ardeur a une portée qui dépasse de beaucoup le soulagement d'un besoin occasionnel des pauvres de Jérusalem. — A part cet intérêt historique, qui reste indirect, le traité *Schebiit* présente surtout, comme les autres traités du *Sédèr Zera'im*, celui d'éclairer la vie agricole en Palestine à l'époque tannaïte : travaux des champs, instruments aratoires, noms des plantes, on trouvera sur tous ces sujets, et sur tous ceux que l'ingéniosité rabbinique a su y annexer, une ample information dans le commentaire érudit du Dr Correns. Les palestinologues s'intéresseront aussi à la division du pays en territoires (IX, 2-3). Une comparaison détaillée avec le traité parallèle de la Tosefta, un apparat critique des variantes, enfin

[33] Dietrich CORRENS, *Schebiit (Vom Sabbatjahr)*. Text, Übersetzung und Erklärung nebst einem textkritischen Anhang und zwei Karten (*Die Mischna...* hsg. von Prof. D. RENGSTORF et Prof. D. Dr. ROST. I Seder : Seraim. 5. Traktat : Schebiit). In-8° de VIII-180 pp. Berlin, Alfred Töpelmann, 1960. — Prix : br. DM 26.

[34] Cf. R. de VAUX, *Les Institutions de l'Ancien Testament*, I, p. 267. Paris 1958.

[35] Cf. P. BENOIT, *La deuxième visite de saint Paul à Jérusalem*, dans *Biblica*, XL 1959 p. 778-792.

de bons Index achèvent de placer cet ouvrage au niveau scientifique de l'excellente collection où il prend rang.

[P. B.]

Après avoir dépeint le contexte historico-social des *communautés juives entre 500* et *1200* (cf. *RB.* 1959, p. 319) S. W. Baron rassemble en trois volumes[36] une riche documentation sur l'*activité intellectuelle et religieuse* de ces communautés. De grands noms se détachent : Alfasi, Saadia, Ibn Gabirol, Ibn Ezra, Juda Halevi, Rashi, Maïmonide, Bar Hiyya, etc. La littérature s'enrichit d'écrits juridiques, philosophiques, midrashiques. Le texte de la Bible est recopié, commenté, traduit en araméen et en arabe. C'est une époque importante pour l'histoire de l'exégèse. Des contacts fructueux sont signalés entre juifs et chrétiens. Des lexicographes et des grammairiens étudient les langues hébraïque et arabe. Le culte synagogal s'enrichit de prières (*piyyuṭim*) et de chants. La poésie religieuse et profane fleurit, spécialement en Espagne, tandis que le mysticisme se développe en Provence, en Allemagne et ailleurs. Le mouvement qaraïte se diffuse, pendant qu'apparaît une mentalité rationaliste, avec l'essor des sciences mathématiques (algèbre et géométrie), astronomique, médicale (Isaac Israeli). On sait le rôle capital de la pensée juive comme intermédiaire entre la philosophie grecque et ses commentateurs d'une part, et les grands représentants de la scolastique médiévale d'autre part. Les trois volumes de S. W. Baron ne manqueront pas de susciter le plus vif intérêt parmi les spécialistes de la pensée médiévale.

[R. T.]

Langue hébraïque. — Le *recueil de textes hébreux*[37] qui se présente comme un complément de la *Grammaire hébraïque* de G. Beer, revue par R. Meyer[38], n'est pas un simple recueil d'exercices élémentaires pour débutants. Il se propose, comme la grammaire elle-même, de fournir à l'étudiant un instrument de travail sérieux qui l'introduira d'abord à la lecture courante du TM, qui l'exercera à la lecture de textes non vocalisés et qui, en outre, l'aidera à aborder des recherches plus difficiles sur l'histoire de la langue hébraïque.

A cet effet, on a groupé dans ce petit volume, dont la densité est comparable à celle de la grammaire du même auteur, des textes de provenances diverses : d'abord quatre textes bibliques avec transcription en regard; puis dix spécimens de textes bibliques munis de la « ponctuation » traditionnelle (allégée cependant par la suppression des accents prosodiques mineurs); viennent ensuite huit textes non vocalisés; puis l'étudiant trouvera des échantillons de textes canoniques présentés avec des systèmes de vocalisation indépendants de la tradition de Tibériade; cinq extraits, d'ailleurs fort brefs, des textes de Qumrân, l'inscription de Siloé, deux ostraca de Lachish et une lettre de Simon Bar Koseba (de Murabba'at) achèvent ce recueil des textes qui, par leur variété, donnent une idée et comme

[36] Salo Wittmayer Baron, *A Social and Religious History of the Jews*, vol. VI, VII, VIII. In-8° de 486, 321, 405 pp. New York, Columbia University Press, 1958. — Prix : dol. 7,50; 5,50; 7; ou dol. 17,50 les trois.

[37] Rudolf Meyer, *Hebräisches Textbuch zu G. Beer-R. Meyer, Hebräische Grammatik* (Sammlung Göschen, 769/769*a*). In-12 de 170 pp. Berlin, Walter de Gruyter 1960. — Prix : DM 5,80.

[38] Cf. *RB.* 1954 pp. 305 s. et 1956 pp. 619 s.

une « vue en coupe » de la masse complexe des documents auxquels l'auteur de la grammaire a souvent fait appel pour son étude historique de la langue.

Tous ces textes sont accompagnés d'un commentaire grammatical : ces notes sont faites principalement de renvois aux paragraphes pertinents de la grammaire. Pour faciliter le travail, surtout aux étudiants, l'auteur a joint à ce recueil, en appendice, une liste alphabétique de tous les mots hébreux rencontrés dans les textes, avec leur signification en allemand.

C'est également à la fin de ce volume qu'on trouvera les *indices* de la grammaire, index des matières principales et index des passages bibliques cités [39].

[F.-M. Lemoine]

L'Archéologie et la Bible. — Le livre de J. Finegan sur *l'arrière-fond archéologique de la religion hébréo-chrétienne* a connu un grand succès en Amérique depuis sa première édition remaniée [40]. Il s'agit d'un manuel, destiné à fournir aux étudiants une grosse somme de renseignements sur une vaste étendue d'histoire. L'ouvrage donne d'abord un aperçu, depuis les temps néolithiques, des deux grands secteurs de l'environnement du pays biblique (I. *Mesopotamian beginnings*, p. 9-73; II. *The panorama of Egypt*, p. 74-134). Chemin faisant, personnages et événements bibliques se trouvent situés dans ces vastes ensembles, et sont suggérés les rapprochements qui s'imposent entre les textes ou les institutions. La troisième partie (*Penetrating the past in Palestine*, pp. 135-195) se compose d'une brève présentation (pp. 139-150) de la succession des périodes archéologiques, puis d'un exposé des « fouilles et découvertes ayant rapport aux temps israélites ». Ce sont, essentiellement, les découvertes faites sur le sol palestinien, mais l'on y a inclus Ras Shamra, comme source importante pour la connaissance de Canaan. *Empires de l'Asie Occidentale* (IV, p. 196-246), ce sont les Cassites, Hittites, Assyriens, Chaldéens et Perses, jusqu'à Alexandre et les diadoques. L'unité de la section suivante (V, *The Holy Land in the time of Jesus*, pp. 247-330) ne se ressent pas de l'une des additions les plus importantes de la seconde édition : 34 pages consacrées aux manuscrits de la Mer Morte et à la communauté de Qumrân. Nous suivons enfin *Paul le voyageur* (VI, p. 331-384) jusqu'au martyre de Pierre et de Paul. Les trois dernières sections de l'ouvrage se dégagent davantage de l'ordre chronologique. VII, *Manuscrits trouvés dans le sable* (p. 385-450) : renseignements sur les techniques de fabrication, d'écriture, puis sur les découvertes modernes de papyri, la dernière partie (p. 414 s) présentant les manuscrits du N. T. et les différentes familles de textes. VIII (p. 451-491) : *l'exploration des catacombes et l'étude des sarcophages* (catacombes juives et chrétiennes). IX (p. 492-551) : *l'histoire des anciennes églises* commence à Dura Europos (la synagogue et l'église chrétienne) et s'achève avec Sainte-Sophie de Constantinople (les églises sont présentées par régions : Rome, Palestine, Syrie, Égypte...). Un

[39] Tel quel, ce fascicule répond exactement au vœu qui avait été exprimé dans cette Revue par le P. B. Couroyer rendant compte du deuxième volume de la Grammaire, 1956, p. 620.

[40] Jack Finegan, *Light from the Ancient Past.* The Archaeological Background of the Hebrew-Christian Religion. Gd in-8° de xxxvii-638 p. Princeton University Press, 2e édition 1959. — Prix : 10 dol. — Le sous-titre de la première édition reparaît inchangé sur la jaquette de la seconde, mais devient à l'intérieur : « The Archaeological Background of Judaism and Christianity », distinguant ainsi avec peut-être plus d'exactitude la spécificité des deux religions.

appendice assez volumineux (p. 552-598) consacré aux principes du calendrier et aux problèmes de la chronologie biblique termine la seconde édition de l'ouvrage, complété par un index des références scripturaires et un index général, alphabétique. Il faut signaler enfin dix cartes ou plans et une riche illustration photographique.

On a déjà signalé les deux principales ajoutes de la seconde édition. Il y a encore bien sûr d'autres changements; par exemple les pages sur les temps préhistoriques en Mésopotamie et en Égypte, celles consacrées aux découvertes archéologiques relatives à la période israélite, ont été mises à jour ou en partie récrites. La bibliographie n'est pas donnée à part, mais en notes au courant du texte. Elle est essentiellement de langue anglaise, mais non point exclusivement, aussi n'est-il peut-être pas impertinent de marquer quelques étonnements. Ainsi (p. 73, note 43) on renvoie à juste titre au Recueil Édouard Dhorme « for Abraham in the setting of history », sans mentionner par ailleurs les articles du P. de Vaux (*RB* 1946, 1948, 1949). Dans l'énumération des atlas bibliques (p. 136 note 11) l'*Atlante biblico* de Lemaire et Baldi aurait pu figurer (l'édition française vient seulement de paraître, mais l'édition italienne est de 1955) [41]. On pourra regretter davantage que l'ampleur de son propos n'ait permis à l'auteur de consacrer qu'assez peu de place à tel point touchant de plus près la Bible et son milieu : ainsi, par exemple, la place insignifiante occupée par « the time of the Maccabees » — moins d'une page, plus quelques allusions. D'une manière plus générale enfin, la conception même de l'ouvrage comme une somme énorme de renseignements mis au service de l'étudiant — et qui fait la valeur indéniable de ce livre — n'en a-t-elle pas quelque peu obnubilé l'orientation essentielle, qui était de donner le « background » archéologique d'un certain milieu religieux, d'une évolution spirituelle? Sans doute y a-t-il un bon index des références scripturaires. Sans doute encore, la comparaison est-elle amorcée, entre le « background » (faits et textes aussi bien) et les textes bibliques, par exemple à propos des récits sur le déluge (p. 27-36) ou des conceptions sur la création (p. 62-65). Mais ce qui est dit alors est vraiment bien peu [42]. Quelle est l'incidence de ce fond d'images communes sur l'interprétation des textes bibliques, en définitive sur leur signification ? Cette question, essentielle, n'est pas, sauf erreur, effleurée. A quoi l'on peut bien répondre que c'est l'affaire d'un autre livre, que celui-ci est déjà fort gros et fort riche et que l'on ne peut tout dire d'un coup. Soit. Disons alors seulement que le titre du livre promet peut-être un peu trop. Moins riche, par hypothèse, de la IX^{e} section et d'une grande partie de la VIII^{e}, il eût peut-être été plus précis et plus satisfaisant

[41] Pour son paragraphe intitulé « Sacred ways and sites » (« The Holy Land in the time of Jesus ») l'auteur n'a malheureusement pas pu connaître le beau livre du Dr Cl. Kopp, paru lui aussi en 1959 (cf. *RB* 1960 p. 152-154).

[42] « Such is the ancient flood story of Babylonia which, purified of its polytheistic elements, survived among the Israelites in two sources, now woven together into a single moving story in Genesis 6 : 5 to 9 : 17 » (p. 36). « On the whole, however, it must be recognized that the differences between *Enuma elish* and the Old Testament are far more important than the similarities. The Babylonian creation story is mythological and polytheistic while the accounts in Genesis are elevated and strictly monotheistic. Doubtless certain features of the biblical narrative of creation are derived from the Babylonian myth, or at least back of both Israelite and Babylonian thought are certain common sources. But the dignity and exaltation of the words of the Bible are unparalleled » (p. 65). On voit que le jugement de l'auteur est prudent et équilibré, mais l'antithétisme qu'il paraît mettre entre « mythological » et « elevated » est au moins imprécis.

sur les rapports des religions issues de la Bible avec leur « background ». Mais ç'eût été un autre livre : il faut dire que, tel quel, celui-ci mérite son succès.

[J. M.-D. PRIGNAUD]

Les *fouilles d'El-Djib* en 1956 et 1957 [43] ont fourni une riche moisson de courtes *inscriptions hébraïques* qui ont été publiées par le directeur de l'expédition, J. B. Pritchard, avec une rapidité exemplaire [44]. Le groupe le plus intéressant est celui de 56 anses de petites jarres qui portent une inscription incisée, très généralement après cuisson. Elles ont été trouvées dans le grand puits d'accès à l'eau, où elles avaient été jetées. A quelques exceptions près, la formule est fixe et l'éditeur la lit ainsi : *gb'n gdr* + un ou deux noms personnels, Azariah, Amariah, Hananiah, *dml'*, *nr'* et, une fois, *šb'l*. Le premier mot est sûrement la ville biblique de Gabaon; le second mot serait l'hébreu *gâdér*, « mur », généralement la « clôture » d'une vigne; les noms propres seraient ceux des propriétaires d'un « clos » de Gabaon et l'inscription certifierait la provenance du vin contenu dans les jarres. Cette interprétation n'est pas certaine : *gâdér* désigne bien un mur de clôture mais jamais la vigne qu'il enclôt et N. Avigad a immédiatement souligné [45] que l'épigraphie demandait de lire non pas *gdr* mais *gdd*, comme Pritchard lui-même l'avait d'abord fait, cf. p. 9. Or, dans l'inscription 51, ce mot et le nom propre qui suit sont chacun précédés d'un *lamed* très clair : *gdd* serait donc aussi un nom propre, pas attesté jusqu'ici, avec *lamed* d'appartenance : « Gabaon. A *Gdd*, à Hananiah... » Dans les autres inscriptions le *lamed* d'appartenance serait omis; *Gdd* serait le principal propriétaire ou fabricant, les autres noms seraient ceux de ses associés. L'explication semble confirmée par les inscriptions 21, 26-29 qui ne contiennent pas *gdd* (ou *gdr*) mais ont, à sa place et dans la même relation avec Gabaon, un autre nom propre : *dml'*; celui-ci serait un autre propriétaire ou fabricant. Cette explication paraît préférable [46], mais elle ne change pas la conclusion générale de Pritchard : ce sont des jarres destinées au commerce des vins. On sait que la localisation de Gabaon à El-Djib n'est pas admise par tous et ces inscriptions, à elles seules, ne diriment pas la controverse, car les jarres ont pu être apportées à El-Djib, qui serait le lieu de livraison et non le lieu de fabrication. Mais on a retrouvé un entonnoir [47] qui s'adapte exactement aux jarres, qui est d'une pâte identique et qui signifie que ces jarres ont été remplies à El-Djib. De plus, la suite des fouilles a dégagé, près du puits où ces anses ont été trouvées, des fosses qui contenaient des jarres plus grandes et qui semblent avoir été des celliers à vin. Remises dans ce contexte, les inscriptions confirment qu'El-Djib est le site de l'ancienne Gabaon, comme l'avaient déjà conclu de bons auteurs, d'après la ressemblance des noms et les documents littéraires. Ces anses inscrites appartiennent à de petites jarres qui ont une forme particulière [48] mais qui se classent certainement au Fer II; le contexte archéologique, la paléographie et les

[43] Cf. *RB* LXIV 1957 p. 228 s; LXV 1958 p. 265 s.

[44] J. B. PRITCHARD, *Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon* (Museum Monographies). In-4° de 32 p. et 12 fig. The University Museum, Philadelphia, Penne., 1959. — Prix : 1 doll.

[45] *IEJ* IX 1959 p. 130-133.

[46] *Ibid.* p. 186-187.

[47] Cf. *RB* LXV 1958 p. 266 et pl. IV *c*. D'autres ont été recueillis, au cours des campagnes suivantes, précisément dans les celliers dont on va parler.

[48] Il est regrettable qu'aucune forme complète n'ait été reconstituée.

noms propres favorisent une date dans le VII^e siècle av. J.-C.; J. B. Pritchard serait tenté de faire descendre jusque pendant l'Exil les anses au nom de *dml'* à cause d'une particularité de graphie, mais cela ne semble pas justifié [49].

J. B. Pritchard publie également 80 anses avec l'estampille *lmlk* et un nom de ville, qui rentrent dans la série bien connue des anses à estampille royale. Un certain nombre d'entre elles ont aussi, comme quelquefois à Tell en-Naṣbeh et plus rarement en d'autres sites, deux cercles concentriques gravés après cuisson et mordant parfois sur l'estampille. Des explications proposées par l'auteur, la plus vraisemblable est que ces cercles sont l'équivalent d'un poinçon certifiant la capacité de la jarre. Du remplissage du puits proviennent aussi sept empreintes de sceaux privés, dont l'un est indéchiffrable et dont les autres donnent des noms qui se retrouvent sur d'autres sceaux palestiniens. Il y a enfin un poids inscrit de 4 sicles, pesant 51 grammes et demi, ce qui donne un sicle de 12, 30 grammes. Cela est plus que le poids ordinaire du sicle mais correspond aux poids inscrits *bq'*, qui sont des demi-sicles oscillant autour de 6 grammes; cependant, il ne faut pas, comme fait Pritchard, dire que c'est un sicle « lourd », car celui-ci est plutôt représenté par les poids marqués *nṣp*, « moitié », qui supposent un sicle d'une vingtaine de grammes [50].

[R. de V.]

Le service des Antiquités d'Israël a publié une brochure sur *l'ancienne poterie du pays d'Israël*, rédigée par M^me Ruth Amiran, excellente spécialiste en la matière [51]. C'est un exposé rapide de l'évolution de la céramique palestinienne depuis les origines jusqu'à l'époque byzantine et il est accompagné d'un tableau des formes caractéristiques de chaque période, également réduit au minimum. On notera que ce tableau a été préparé indépendamment du texte et que M^me Amiran n'agrée pas son traitement trop sommaire du « Moyen Bronze I » et sa division, cependant classique, du Fer en deux périodes (elle en distingue trois). On excusera l'auteur de protester contre le dédain ordinairement manifesté à l'égard de la poterie proprement israélite et contre la comparaison, qu'elle estime trompeuse, entre cette poterie et celle du Moyen Bronze, chacune représentant « an entirely different approach to aesthetic values »; elle nous pardonnera de continuer à penser que la poterie israélite a peu de « valeur esthétique » et que le privilège d'Israël réside dans la possession de valeurs plus hautes que celles de la civilisation matérielle. Cette brochure est à recommander aux débutants comme une première initiation et, pour les plus avancés, elle a l'avantage de donner une synthèse personnelle et compétente. Ceux-ci y trouveront aussi une bonne bibliographie, préparée par M^me Cassuto Salzman.

[R. de V.]

Histoire des Religions. — Le Prof. A. Adam part à son tour en quête des *origines de la gnose* [52]. On ne lui reprochera pas de s'être encombré d'un trop lourd

[49] La lettre *aleph*, en effet, n'a pas la même forme que sur les autres anses, mais elle se retrouve dans une inscription de Siloé aux environs de 700 av. J.-C., cf. Avigad, *loc. cit.*, p. 132.

[50] Cf. mes *Institutions de l'Ancien Testament*, I p. 312-313.

[51] R. Amiran, *Ancient Pottery of Erez-Yisrael*. In-8° de 28 p. et un tableau hors texte. Department of Antiquities, Jerusalem (Israel), 1959.

[52] Alfred Adam, *Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher*

équipement. Deux textes sont à la base de son étude : les *Psaumes de Thomas* et l'*Hymne de la Perle* contenu dans les *Actes de Thomas*. L'auteur a d'abord tenu à retraduire les textes en entier (p. 2-28 et 49-54; en appendice, version grecque de l'*Hymne de la Perle*, p. 84-89). Il faut dire qu'il l'a fait avec soin, même si l'on pense que l'analyse n'en tire pas ensuite un profit très appréciable. Du moins le lecteur a-t-il sous les yeux les pièces du dossier, et c'est vraisemblablement cette commodité qu'on s'est proposée en premier lieu. Au surplus, une impression d'ensemble porte son évidence avec soi, qu'aucune analyse ne saurait remplacer. Chacun des deux témoins principaux retenus par Adam est, d'autre part, annoté en un chapitre spécial, où l'auteur présente ses hypothèses sur le milieu d'origine, la date, les apparentements littéraires et le contenu des documents dont il s'occupe (p. 29-47 et 55-75). C'est là, il va sans dire, qu'est le cœur du problème, dont tout le monde reconnaîtra qu'il est spécialement complexe et ardu. Posé dans les termes de l'auteur, sur la base, à mon avis, beaucoup trop étroite des *Psaumes de Thomas* et de l'*Hymne de la Perle*, comporte-t-il même une solution? Il est à prévoir, en tout cas, que le lecteur marquera plus d'une fois sa réserve en présence de rapprochements littéraires pour le moins risqués et de conclusions vraiment trop rapides. C'est ainsi, par exemple, qu'il suffit d'une page au Professeur Adam pour établir une relation précise entre Sg XVIII 14-16 et *Ps. de Th.*, I, transporter la rédaction du livre de la *Sagesse* d'Alexandrie à la Mésopotamie septentrionale, affirmer que son auteur baignait dans le monde de représentations des *Psaumes de Thomas*, proposer que le plus ancien de ceux-ci (*Ps. de Th.*, I) pourrait remonter aussi haut que le IIe siècle avant notre ère (p. 31 s). C'est beaucoup en si peu de lignes, c'est trop, à coup sûr, pour pouvoir donner ensuite la *Sagesse* comme le premier document de la gnose en formation (p. 33), et pour mêler ultérieurement d'hypothétiques milieux sapientiels juifs de la Mésopotamie du Nord aux préparations de la gnose mandéenne, en attendant la gnose de Mani, dont les *Psaumes de Thomas* seraient finalement devenus la propriété.

[J.-P. A.]

En 1956, M. Kurt Rudolph présentait à la Faculté de Théologie de Leipzig une thèse remarquée sur le *culte mandéen*. Ce sont les travaux préparatoires à cette thèse que l'auteur vient de publier, avec quelques années de recul [53]. A première vue, l'abondance et la densité des notes dont chaque page est lestée, pourraient faire craindre une certaine lourdeur. Et certes, si l'on entreprend de dépouiller ces innombrables fiches à mesure qu'elles se présentent, la lecture du texte principal en devient extrêmement hachée, et pénible. Mais, en réalité, les notes sont documentaires plutôt qu'explicatives, et le texte se tient parfaitement en lui-même. Si l'on choisit de le suivre sans se laisser trop hanter par l'accompagnement du fichier, on a alors le plaisir de se trouver devant une admirable introduction aux études mandéennes. Le grand problème demeure naturellement celui des origines. Il occupe la plus grande partie de l'ouvrage (p. 59-252). Chacune des hypothèses (sérieuses!) avancées depuis cent ans autour de cette question célèbre

Gnosis (Beihefte zur Zeitschrift für die neutestamentliche Wissenschaft, 24). In-8° de 90 p. Berlin, Alfred Töpelmann, 1959. — Prix : DM 18.

[53] Kurt RUDOLPH, *Die Mandäer. I. Prolegomena: Das Mandäerproblem* (Forschungen zur Religion und Literatur des Alten und Neuen Testaments, N. F. 56). In-8° de 307 p. Göttingen, Vandenhoeck & Ruprecht, 1960. — Prix : broché DM 29,50; en souscription DM 26,50.

est examinée à son tour, suivant une progression que l'auteur s'est efforcé de rendre aussi naturelle que possible, pour éviter d'encombrantes répétitions. C'est une joie de voir cette information solide, et ce qui est encore plus précieux, cette sérénité, cet équilibre et cette finesse de jugement. Nous sommes loin, avec une aussi calme discussion, des exclusives têtues de l'époque des grandes batailles. Mieux que partout ailleurs peut-être, on mesurera le chemin parcouru en lisant les pages nuancées dans lesquelles M. Rudolph a rassemblé ses conclusions (p. 252-255). On imagine bien, d'autre part, que toutes les obscurités ne sont pas dissipées pour autant. Une bonne part des difficultés résiduelles sont probablement irréductibles dans l'état actuel de la documentation. C'est dire qu'en maints endroits la voie reste jalonnée par des hypothèses. Du moins celles-ci paraissent-elles raisonnables et n'ont-elles pas de prétention à l'autarcie. Puis-je, malgré tout, exprimer un regret sur un silence de l'auteur, et en même temps avancer une suggestion? Je le fais d'ailleurs sous toutes réserves, car j'ignore si M. Rudolph ne s'est pas lui-même proposé d'aborder plus formellement ce sujet dans la partie de son ouvrage qui sera consacrée au culte mandéen. Ce qui me frappe, en effet, c'est la complète rupture de continuité entre les genres littéraires (je ne parle pas des purs et simples procédés, ni non plus des pures et simples formes, littéraires) pratiqués par la gnose mandéenne et les genres littéraires qui, par hypothèse, s'offraient à elle dans l'héritage du judaïsme, même « hétérodoxe ». Comment expliquer cette rupture, en présence des « éléments » de judaïsme (p. 80-101) contenus par ailleurs dans la gnose mandéenne? Quelle que soit l'explication précise qu'on puisse éventuellement offrir de ce phénomène capital, il paraît évident que les liens du mandéisme avec la sorte de judaïsme qu'il a pu rencontrer dans son développement, s'en trouveront encore distendus. (Je me permets de corriger la citation de la note 2, p. 79, qui est inintelligible; il faut lire : « la secte des Johannites aurait subsisté jusque vers 230 », au lieu de : « Johannites à 270 aurait subsiste »!)

[J.-P. A.]

Parmi des faveurs quelquefois douteuses, les *études mandéennes* ont eu la bonne fortune de s'attacher le dévouement discret et l'intelligente sympathie de Mrs. Drower, qui, après sa description générale de la vie des communautés mandéennes d'aujourd'hui (*The Mandaeans of Iraq and Iran*, Oxford 1937), vient de publier, en moins de dix ans, quatre des recueils de textes à travers lesquels, à divers moments et de multiples manières, leur tradition religieuse s'est exprimée. Tout le monde estimera sans doute que le plus important de ces recueils est celui qui témoigne de la tradition cultuelle des mandéens [54]. A vrai dire, la substance en était connue déjà dès la publication de la *Qulastâ* par Euting, en 1867 (*Chants et hymnes pour le baptême et l'ascension de l'âme*), et surtout, depuis la parution, en 1920, des *Mandäische Liturgien* de Lidzbarski. Celui-ci, en effet, avait non seulement présenté à nouveau, traduit et annoté les textes déjà édités par son prédécesseur, mais il avait en outre enrichi la collection d'un bon nombre de pièces demeurées jusque-là inédites (*Marsh.* 691 de la Bodléienne d'Oxford). L'ensemble ainsi constitué comprenait toutes les prières de la liturgie baptismale, la presque totalité des prières du culte quotidien, les prières de l'ascension de l'âme et les

[54] Ethel Stefana Drower, *The Canonical Prayer Book of the Mandaeans, translated with notes*. In-8° de VIII-325 et 259 p. Leiden, E. J. Brill, 1959. — Prix : relié Fl. 68.

prières dites de la « bannière ». Mais cette collection liturgique amplifiée, qui a jusqu'ici servi de base aux discussions, ne représentait encore, en réalité, qu'un tiers environ de l' « ordinaire » mandéen. C'est cet « ordinaire », encore plus touffu qu'on ne le supposait, que Mrs. Drower a enfin réussi à compléter, grâce surtout à un manuscrit acquis par elle-même en 1954. Au corps central de la liturgie du baptême et de l'ascension de l'âme, la savante mandéiste ajoute ainsi, en particulier, trois nouvelles prières de la liturgie quotidienne, tout un lot de prières pour l'oblation, des hymnes et des prières pour l'intronisation d'un prêtre nouvellement couronné et pour une cérémonie de mariage. A coup sûr, ces additions constituent un élargissement important du champ de nos connaissances sur le culte mandéen, et par là même, sur tout l'arrière-fond de croyances qui s'exprime dans ce culte. Il est clair, en conséquence, qu'il sera dorénavant impossible d'en rester aux bases de recherche et de discussion que les *Mandäische Liturgien* de Lidzbarski avaient offertes, même si l'on pense par ailleurs que la physionomie essentielle du mandéisme n'en sortira pas modifiée, ce qui paraît évident. A cet égard, on a plus que jamais l'impression que, dans le culte mandéen, tout est dans tout. Quoi qu'il en soit, du reste, des appréciations auxquelles chacun s'arrêtera, tous ceux qui s'intéressent au mandéisme en particulier, et plus généralement à l'histoire de la gnose, ou même, plus fondamentalement encore, à la phénoménologie religieuse, seront dès maintenant reconnaissants à Mrs. Drower d'avoir mis à leur disposition ce qu'on peut estimer être un bon témoin de la tradition liturgique mandéenne. La traduction aglaise, patiemment attentive aux nuances comme aux fréquentes ambiguïtés de l'original, est accompagnée de courtes notes justificatives, où nombre de mots importants se trouvent du même coup expliqués. Un bon index alphabétique permet de repérer les mots-clés du vocabulaire par renvoi au texte et aux notes qui en précisent le sens. On regrettera peut-être, cependant, que les grandes articulations du recueil n'aient pas été mieux dégagées dans la traduction. Chacun devra apprendre à retrouver son chemin dans cette forêt. Une excellente reproduction anastatique du manuscrit de base donne le texte original.

[J.-P. A.]

Le Gérant : J. GABALDA

Imprimé en France
TYPOGRAPHIE FIRMIN-DIDOT ET Cie. — MESNIL (EURE). — 7675.
Dépôt légal : 4e trimestre 1960.

TABLES GÉNÉRALES
DU VOLUME LXVII
1960

1. — ARTICLES ET CHRONIQUES

Auvray P. *Ézéchiel* I-III. Essai d'analyse littéraire. 481-502.

Baillet M. Un nouveau fragment du Pentateuque samaritain. 49-57, Pl. I, II.

Benoit P. La plénitude de sens des Livres Saints. 161-196.

Braun F.-M. Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine. 516-549.

Charlier J.-P. L'exégèse johannique d'un précepte légal : *Jean* VIII 17. 503-515.

Chronique archéologique. 226-260, 368-404, 1 fig., Pl. X-XXVII.

Couroyer B. Un égyptianisme biblique : « Depuis la fondation de l'Égypte » (*Exode* IX 18). 42-48.

— « Mettre sa main sur sa bouche » en Égypte et dans la Bible. 197-209.

Grelot P. A propos de *Jean* VII 38. 224-225.

Hubert M. L'architecture des lettres aux sept Églises (*Apoc* II-III). 349-353.

Jeremias J. Remarques sur le rouleau de cuivre de Qumrân. 220-222.

Kirkbride D. Le Temple nabatéen de Ramm. Son évolution architecturale. 65-92, Pl. III-IX.

Légasse S. La révélation aux NHIIIOI. 321-348.

Lifshitz B. Fonctions et titres honorifiques dans les communautés juives. Notes d'épigraphie palestinienne. 58-64.

Milik J. T. Remarques sur le rouleau de cuivre de Qumrân. 222-223.

— Notes d'épigraphie et de topographie palestiniennes (suite). 354-367, 550-591, 2 fig., Pl. XXVIII-XXXII.

Spicq C. ΑΜΕΤΑΜΕΛΗΤΟΣ dans *Rom* XI 29. 210-219.

Tournay R. Le Psaume CX. 5-41.

2. — RECENSIONS ET BULLETINS

Le nom entre parenthèses qui suit le titre de l'ouvrage est celui du recenseur.

Adam A. Die Psalmen des Thomas und das Perlenlied als Zeugnisse vorchristlicher Gnosis (J.-P. Audet) 637 s.

Aeschimann A. Le Prophète Jérémie (R. Tournay) 287.

Ahlström G. W. Psalm 89. Eine Liturgie aus dem Ritual des leidenden Königs (R. Tournay) 120 s.

Aland K. cf. *Studia Evangelica*.

Albertz M. Die Botschaft des NT. II. Bd : Die Entfaltung der Botschaft. 2. Halbband (M.-É. Boismard) 141-143.

Alt A. Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel III. (R. de Vaux) 612.

Amiot F. Les idées maîtresses de saint Paul (M.-É. Boismard) 448 s.

Amiran R. Ancient Pottery of Erez-Yisra'el (R. de Vaux) 637.

Anderson G. W. A Critical Introduction to the OT (R. de Vaux) 613 s.

Annuaire de l'Institut de Philologie et d'Histoire Orientales et Slaves. T. XIV (1954-57). (R. de Vaux) 608 s.

Assyrian Dictionary of the Oriental Insti-

tute of the Univ. of Chicago. Vol. III : D. (R. Tournay) 157.

Augustin St. Opera. Pars V : Quaestionum in Heptateuchum Libri VII. Locutionum in Heptateuchum Libri VII. De octo quaestionibus ex VT (J.-P. Audet) 314 s.

Auvray P., P. Poulain et A. Blaise, Les langues sacrées (M.-D. Prignaud) 280.

Baltensweiler H. Die Verklärung Jesu (M.-É. Boismard) 626 s.

Barns J. W. B. et G.D. Kilpatrick, A New Psalms Fragment (R. Tournay) 123 s.

Baron S. W. A Social and Religious History of the Jews. Vol. VI, VII, VIII (R. Tournay) 633.

Barrett C. K. Westcott as Commentator (M.-É. Boismard) 135.

Bardtke H. Zu beiden Seiten des Jordans (M. Du Buit) 150.

Barth K. cf Luyten N. M.

Barth M. Israel und die Kirche im Brief des Paulus an die Epheser (P. Benoit) 455 s.

Bauer J. B. Bibeltheologisches Wörterbuch (M.-É. Boismard) 119 s.

(Baumgärtel F.) Festschrift. Édité par J. Herrmann et L. Rost (R. Tournay) 610 s.

Beare F. W. The Epistle to the Philippians (P. Benoit) 453 s.

Beaucamp E. La Bible et le sens religieux de l'univers (R. Tournay) 629 s.

Behler G.-M. Les confessions de Jérémie (R. Tournay) 287.

Bellas B. M. ΕΡΜΗΝΕΙΑ Π. ΔΙΑΘΗΚΗΣ, ΔΩΔΕΚΑΠΡΟΦΗΤΟΝ (R. Tournay) 287 s.

Ben-Hayyim Z. The Literary and Oral Tradition of Hebrew and Aramaic Amongst the Samaritans. 2 vol. (J.-T. Milik) 103-107.

Beyerlin W. Die Kulttraditionen Israels in der Verkündigung des Propheten Micha (R. Tournay) 438.

Bibeltheologisches Wörterbuch cf. Bauer J. B.

Bietenhard H. cf. Stamm J. J.

Bishop E. Apostles of Palestine : The Local Background to the NT Church (M.-É. Boismard) 154 s.

Blaise A. cf. Auvray P.

Blinzler J. The Trial of Jesus (M.-É. Boismard) 447.

Böckle F. cf. Feiner J.

Bonsirven J. Vocabulaire biblique (M.-É. Boismard) 118 s.

Book List 1959 et 1960 (R. de Vaux) 616.

Bornkamm G. Studien zu Antike und Urchristentum (M.-É. Boismard) 134 s.

Bottéro J. cf. Moscati S.

Bouwman G. Des Julian von Aeclanum Kommentar zu den Propheten Osee, Joel und Amos (R. Tournay) 317.

Bratsiotis N. P. ΕΙΣΑΓΩΓΗ ΕΙΣ ΤΟΥΣ ΜΟΝΟΛΟΓΟΥΣ ΤΟΥ ΙΕΡΕΜΙΟΥ (R. Tournay) 623 s.

Braude W. G. The Midrash on Psalms (P. Benoit) 304 s.

Braun F.-M. Jean le Théologien et son Évangile dans l'Église ancienne (M.-É. Boismard) 592-597.

Bright J. A History of Israel (R. de Vaux) 620-623.

Bring R. Pauli brev till Galaterna (L.-M. Dewailly) 137 s.

British et Foreign Bible Society, Mark. A Greek-English Diglot for the Use of Translators; Matthew. Id. (M.-É. Boismard) 445.

Brownlee W. H. The Text of Habakkuk in the Ancient Commentary from Qumran (R. Tournay) 624 s.

Camps G. M. cf. Diaz R. M.

Caskel W. cf. Moscati S.

Catholicisme... cf. Jacquemet G.

Caubet Iturbe J. Los maravillosos manuscritos de Qumrân (P. Benoit) 303.

Cayré F. Les Trois Personnes. La dévotion fondamentale d'après S. Augustin (M.-D. Prignaud) 316.

Chester Beatty Biblical Papyri. Fasc. V. Numbers and Deuteronomy. Fasc. VI. Isaiah, Jeremiah, Ecclesiasticus. Plates. (P. Benoit) 434 s.

Clément O. Transfigurer le temps (J.-P. Audet) 631.

Correns D. Die Mischna... I Seder, 5. Traktat : Schebiit (P. Benoit) 631-633.

Cross F. L. cf. *Studia Evangelica.*

Dahood M. J. cf. Moscati S.

Daniélou J. cf. *Studia Evangelica.*

Daumas F. Les Mammisis des temples égyptiens (B. Couroyer) 309-312.

Deér J. The Dynastic Porphyry Tombs of the Norman Period in Sicily (B. Couroyer) 479 s.

De Fraine J. Adam et son lignage (J.-P. Audet) 297 s.

D'Ercole G. Gesù Legislatore e l'ordinamento giuridico della sua Chiesa nei Vangeli (M.-É. Boismard) 145.

Devreesse R. Les anciens commentateurs grecs de l'Octateuque et des Rois (J.-P. Audet) 316.

Dhorme E., J. Kœnig, F. Michaéli,

J. Hadot et A. Guillaumont, La Bible. II. L'Ancien Testament. Vol. 2 (R. de Vaux) 614-616.
Diaz R. M. et G. M. Camps, La Biblia... de Montserrat. XXII. Epistoles Catoliques, per R. M. Diaz; Apocalipsi, per G. M. Camps (M.-É. Boismard) 139-141.
Doresse J. L'Évangile de Thomas, ou les paroles secrètes de Jésus (M.-É. Boismard) 468 s.
Dornseiff F. Kleine Schriften. I. Antike und alter Orient (P. Benoit) 611.
Drower A. S. The Canonical Prayerbook of the Mandaeans (J.-P. Audet) 639 s.
Dunand M. Fouilles de Byblos. T. II. 1933-1938. Texte, vol. 2 (R. de Vaux) 474 s.
Duplacy J. Où en est la critique textuelle du NT? (M.-É. Boismard) 442.
Dupont J. Mariage et divorce dans l'Évangile (M.-É. Boismard) 463 s.

Ebeling E. cf. *Reallexikon der Assyriologie.*
Ehrhardt A. The Apostolic Ministry (M.-É. Boismard) 144 s.
Eissfeldt O. Das Lied Moses Deuteronomium 32, 1-43 und das Lehrgedicht Asaphs Psalm 78 (R. Tournay) 121-123.
— Die Genesis der Genesis (R. de Vaux) 616 s.
Eretz-Israel. Archaeological, Historical and Geographical Studies. V. (R. de Vaux) 430-433.

Feiner J., J. Trütsch et F. Böckle, Fragen der Theologie heute (M.-É. Boismard) 295s.
Fernández N. cf. Prado J.
Feuillet A. cf. Robert A.
Finegan J. Light from the Ancient Past (M.-D. Prignaud) 634-636.

Gabba E. Iscrizioni greche e latine per lo studio della Bibbia (M.-D. Prignaud) 280.
Gabrieli F. L'antica società beduina (R. de Vaux) 472-474.
Garitte G. Le calendrier palestino-géorgien du Sinaiticus 34 (J. T. Milik) 354-367, 550-586.
Gärtner B. John 6 and the Jewish Passover (M.-É. Boismard) 294.
Geslin Chan. La prédication de saint Pierre à Rome, laquelle est l'évangile de saint Marc (M.-É. Boismard) 445 s.
Gispen W. H. Het boek Numeri, I. (R. de Vaux) 619.
Glasgow University Oriental Society. Transactions. Vol. XVII (R. Tournay) 611.
Goodenough E. R. Jewish Symbols in the Greco-Roman Period. Vol. VII-VIII. Pagan Symbols in Judaism (B. Couroyer) 107-115.
Gottwald N. K. A Light to the Nations. An Introd. to the OT (R. Tournay) 283 s.
Grégoire de Nysse, Epistulae ed. G. Pasquali (J.-P. Audet) 313.
Guillaumont A. cf. Dhorme É.
Gunneweg A. H. J. Mündliche und schriftliche Tradition der vorexilischen Prophetenbücher (R. Tournay) 435 s.

Hadot J. cf. Dhorme É.
Hamman A. La Prière. I. Le NT (M.-É. Boismard) 148.
Häring B. La Loi du Christ. Vol. 3. La vie en communion fraternelle (J.-P. Charlier) 462 s.
Hayek M. Le Christ de l'Islam (J. Jomier) 476-478.
Hebrew Union College Annual. Vol. XXIX. 1958 (B. Couroyer) 281-283.
— Vol. XXX. 1959 (R. Tournay) 609 s.
Hennecke E. Neutestamentliche Apokryphen. Bd. I. Evangelien (M.-É. Boismard) 467 s.
Henry M.-L. Das Tier im religiösen Bewusstsein des AT Menschen (R. Tournay) 129.
Héring J. Le Royaume de Dieu et sa venue (M.-É. Boismard) 459 s.
Herrmann J. cf. Baumgärtel F.
Higgings A. J. B. cf. Manson T. W.
Holladay W. L. The Root šûbh in the OT (F.-M. Lemoine) 156 s.
Holy Bible. The Book of Leviticus (en japonais) (P. Benoit) 434.

Irénée (Saint) De la Plénitude de Dieu. Textes choisis (J.-P. Audet) 312 s.

Jacquemet G. Catholicisme. Encyclopédie. Vol. I, II, III, IV et fasc. 18, 19 (P. Benoit) 116-118.
Jaspers K. cf. Luyten N. M.
Jeremias J. Die Kindertaufe in den ersten vier Jahrhunderten (P. Benoit) 145-147.
— Heiligengräber in Jesu Umwelt (P. Benoit) 150-152.
— Jerusalem zur Zeit Jesu (P. Benoit) 303 s.
— Die Bergpredigt (P. Benoit) 626.
Jérôme (Saint) Opera. Pars I, 1 : Hebraicae Quaestiones in Libro Geneseos, etc. (J.-P. Audet) 313 s.
Jomier J. Bible et Coran (P. Benoit) 478 s.
Josèphe Flavius, Autobiographie. Éd. A. Pelletier (P. Benoit) 304.

Kahmann J. Die Offenbarung der Liebe Gottes im AT (R. Tournay) 127.
Kaiser O. Der königliche Knecht (R. Tournay) 436 s.
Kassing A. T. Die Kirche und Maria. Ihr Verhältnis im 12. Kapitel der Apokalypse (M.-É. Boismard) 457.
Kenyon K. M. Excavations at Jericho. Vol. I. The Tombs excavated in 1952-4 (R. de Vaux) 597-605.
Kilpatrick G. D. cf. Barns J. W. B.
Knight G. A. F. A Christian Theology of the OT (R. Tournay) 296.
Knox J. Philemon among the Letters of Paul (P. Benoit) 456 s.
Kœnig J. cf. Dhorme É.
Kopp C. Die Heiligen Stätten der Evangelien (P. Benoit) 152-154.
Kragerud A. Der Lieblingsjünger im Johannesevangelium (M.-É. Boismard) 405-410.
Krinetzki L. Der Einfluss von Is 52, 13-53, 12 Par. auf Phil., 2, 6-11 (P. Benoit) 454 s.
Kümmel W. G. Das NT. Geschichte der Erforschung seiner Probleme (P. Benoit) 129-131.
Kutscher E. Y. The Language and Linguistic Background of the Isaiah Scroll (R. Tournay) 437 s.

Landsberger B. Materialien zum sumerischen Lexikon, VI (R. Tournay) 157.
Laurentin R. Court traité de Théologie mariale (J.-P. Charlier) 466 s.
Leslau W. Ethiopic and South Arabic Contributions to the Hebrew Lexicon (B. Couroyer) 158 s.
— The Verb in Harari (B. Couroyer) 159 s.
Lubac H. de, Exégèse médiévale. Les quatre sens de l'Écriture. 2 vol. (P. Grelot) 261-266.
Luyten N. M., A. Portmann, K. Jaspers et K. Barth, Immortalité (M.-É. Boismard) 150.
Lys D. Nèphèsh. Histoire de l'âme dans la révélation d'Israël: (J.-P. Audet) 126 s.

Mandel S. cf. Wirgin W.
(Manson T. W.) NT Essays. Studies in Memory of T.W. Manson. Edited by A. J. B. Higgins (M.-É. Boismard) 131-134.
Martin-Achard R. Israël et les nations (R. Tournay) 127-129.
Meyendorff J. St Grégoire Palamas et la mystique orthodoxe (P. Benoit) 317 s.
Meyer R. Hebräisches Textbuch zu G. Beer-R. Meyer, Hebräische Grammatik (F.-M. Lemoine) 633 s.
Michaéli F. cf. Dhorme É.
Milik J. T. Ten Years of Discovery in the Wilderness of Judaea (P. Benoit) 301 s.
Montet P. L'Égypte et la Bible (B. Couroyer) 306-309.
Moriarty F. L. Introducing the OT (R. de Vaux) 614.
Moscati S. Le antiche civiltà semitiche (R. de Vaux) 469 s.
— The Semites in Ancient History (R. de Vaux) 470-472.
Moscati S., J. Bottéro, M. J. Dahood et W. Caskel Le antiche divinità semitiche (J. Starcky) 269-276.
Muncey R. W. The NT Text of St Ambrose (M.-E. Boismard) 136 s.
Murphy J. L. The Notion of Tradition in John Driedo (P. Benoit) 606.

New Testament Essays cf. Manson T. W.
Noth M. Das Zweite Buch Mose. Exodus (R. de Vaux) 617 s.

Ohly F. Hohelied-Studien (R. Tournay) 126.

Pagano S. Tableau chronologique des Livres de l'AT (R. Tournay) 433.
Parrot A. Mission archéologique de Mari. Vol. II. Le Palais (R. de Vaux) 416-423.
Pasquali G. cf. Grégoire de Nysse.
Paul-Marie de la Croix, L'Évangile de Jean et son témoignage spirituel (M.-É. Boismard) 293 s.
Pelletier A. cf. Josèphe Flavius.
Péry A. L'Épître aux Galates (P. Benoit) 452 s.
Podhradsky G. Das Wort vom Neuen Leben (M.-É. Boismard) 318.
Poelman R. cf. Irénée (Saint).
Portmann A. cf. Luyten N. M.
Porúbčan Š. Il patto nuovo in Is. 40-66 (R. Tournay) 286.
Poulain P. cf. Auvray P.
Prado J. et N. Fernández, Sintesis Biblica. I. Orientaciones. II. Historia de la Revelación. 2 vol. (R. Tournay) 424 s.
Prigent P. Apocalypse 12. Histoire de l'exégèse (M.-E. Boismard) 295.
Pritchard J. B. Hebrew Inscriptions and Stamps from Gibeon (R. de Vaux) 636 s.

Rahner K. Über die Schriftinspiration (P. Benoit) 277 s.

— Écrits théologiques. T. I : Dieu dans le NT. Problèmes actuels de christologie (M.-É. Boismard) 458 s.

Reallexikon der Assyriologie. Von E. Ebeling et E. Weidner. Dritter Band. 2. Lief. : Flächenmass-Gebet (R. Tournay) 158.

Reisner E. Métaphysique de la sexualité (P. Benoit) 464 s.

Renié J. Manuel d'Écriture Sainte. T. IV. Les Évangiles (M.-É. Boismard) 443.

Ricciotti G. Paolo Apostolo — Gli Atti degli Apostoli e le lettere di San Paolo. 2 vol. (M.-É. Boismard) 288.

Richard M. Le mystère de la Rédemption (M.-É. Boismard) 460 s.

Richesses et déficiences des anciens psautiers latins cf. Salmon P.

Ridderbos H. Aan de Romeinen (J. Willemse) 449-451.

Riesenfeld H. cf. *Studia Evangelica.*

Riquelme J. Esame medico della vita e della passione di Gesù Cristo (M.-É. Boismard) 448.

Robert A. et A. Feuillet, Introduction à la Bible. I. AT (R. Tournay) 424. — II. NT (P. Benoit) 439-441.

Robinson J. A. T. Jesus and his Coming (M.-É. Boismard) 148-150.

Robinson J. M. A New Quest of the Historical Jesus (P. Benoit) 446 s.

Rost L. cf. Baumgärtel F.

Rougier L. La religion astrale des Pythagoriciens (P. Benoit) 475 s.

Rudolph K. Die Mandäer. I. Prolegomena : Das Mandäerproblem (J.-P. Audet) 638 s.

Rüthy A. E. Probleme der Bibelübersetzung (R. Tournay) 279.

Salmon P. Les « Tituli Psalmorum » des manuscrits latins (R. Tournay) 124. — Richesses et déficiences des anciens psautiers latins (R. Tournay) 124-126.

Samuel O. Die Religiösen und nichtreligiösen Offenbarungsbegriffe (P. Benoit) 278 s.

Schedl C. Geschichte des AT. III. Bd. Das goldene Zeitalter Davids (R. de Vaux) 623.

Schlier H. Der Brief an die Epheser (P. Benoit) 138 s.

Schnackenburg R. Gottes Herrschaft und Reich (M.-É. Boismard) 630 s.

Schneider G. Kernprobleme des Christentums. Eine Studie zu Paulus (P. Benoit) 451 s.

Schneider H. Die Bücher Esra und Nehemia (R. de Vaux) 619 s.

Schoeps H.-J. Paulus. Die Theologie des Apostels im Lichte der jüdischen Religionsgeschichte (P. Benoit) 288-291.

Schökel L. A. El hombre de hoy ante la Biblia (M.-É. Boismard) 279.

Schubert K. Die Gemeinde vom Toten Meer (P. Benoit) 302.

Schürmann H. Das Gebet des Herrn (M.-É. Boismard) 147.

Schutz R. Vivre l'aujourd'hui de Dieu (M.-É. Boismard) 299.

Sciascia P. Lapis reprobatus (M.-É. Boismard) 460.

Semana Biblica Española XII-XVII, (1951-1956) (P. Benoit) 425-429.

Simon M. St. Stephen and the Hellenists in the Primitive Church (P. Benoit) 627-629.

Simons J. The Geographical and Topographical Texts of the OT (L. Grollenberg) 266-269.

Soisalon-Soininen I, Der Charakter der asterisierten Zusätze in der Septuaginta (R. Tournay) 284.

Solages Mgr B. de, Synopse grecque des Évangiles (P. Benoit) 93-102.

Spicq C. Agapè dans le NT. Analyse des textes II, III (P. Benoit) 461 s.

Stamm J. J. et H. Bietenhard, Der Weltfriede im A und NT (R. Tournay) 298 s.

Stegmüller F. Repertorium Biblicum Medii Aevi. T. V : Commentaria. Auctores R — Z. T. VI : Commentaria. Anonyma A — O (M.-É. Boismard) 429 s.

Steinmann J. Le prophétisme biblique des origines à Osée (R. Tournay) 285. — La vie de Jésus (P. Benoit) 625 s.

Strauss G. Schriftgebrauch, Schriftauslegung und Schriftbeweis (J.-P. Audet) 315.

Studia Evangelica. Edited by K. Aland, F. L. Cross, J. Daniélou, H. Riesenfeld and W. C. Van Unnik (M.-É. Boismard) 443-445.

Taylor V. The Person of Christ in NT Teaching (M.-É. Boismard) 143 s.

Tena Garrida P. La palabra Ekklesia. Estudio Histórico-Teológico (M.-É. Boismard) 300 s.

Testuz M. Papyrus Bodmer X-XII (M.-É. Boismard) 469.

Thompson J. A. Archaeology and the NT (P. Benoit) 441 s.

Thurian M. L'eucharistie. Mémorial du Seigneur (M.-É. Boismard) 299.

Thurneysen E. La foi et les œuvres. Commentaire de l'épître de Jacques (M.-É. Boismard) 141.

Trütsch J. cf. Feiner J.

Van den Born A. Kronieken (R. de Vaux) 619.
Van Goudoever J. Biblical Calendars (P. Benoit) 606-608.
Van Unnik W. C. cf. *Studia Evangelica.*
Verdam P. J. Mosaic Law in Practice and Study throughout the Ages (M.-É. Boismard) 298.
Weidner E. cf. *Reallexikon der Assyriologie.*
Weingreen J. A Practical Grammar for Classical Hebrew (F.-M. Lemoine) 155.
Weiss J. Earliest Christianity. A History of the Period A. D. 30-150 (P. Benoit) 135.
Wernberg-Møller P. The Manual of Discipline (J. T. Milik) 410-416.
Wibbing S. Die Tugend- und Lasterkataloge im NT und ihre Traditionsgeschichte unter besonderer Berücksichtigung der Qumran-Texte (M.-É. Boismard) 465 s.
Wilckens U. Weisheit und Torheit. Eine exegetisch-religionsgeschichtliche Untersuchung zu 1. Kor. 1 und 2 (P. Benoit) 291-293.
Wirgin W. & S. Mandel, The History of Coins and Symbols in Ancient Israel (J. Starcky) 305 s.

3. — MATIÈRES

'Abdeh ('Avdat) 378-381, Pl. xxi-xxii *a.*
Abila 229.
Abraham 251.
Abu Nakheileh ('Aïn) 231 s.
Accadien. Dictionnaire 157.
Actes des Apôtres 132; *Act* vii : 627-629; xi 28 : 632; xx 28 : 300.
Adullam 403 s.
Affranchissement 340.
Agapè 461 s.
Aigle. Symbolisme 112.
Akhziv 398, Pl. xxv.
Alalakh 281 s.
Alliance nouvelle 286.
Ambroise. Texte NT 136 s.
Ame 126 s.
Amenemopé 204-209.
Amman 226-228.
Amos 285; *Am* vii 17 : 281.
Amour de Dieu 127.
Amours. Symbolisme 110.
Ancien Testament. Introductions 283 s., 424, 433, 613 s.
Anglaises. Versions 445.
Animaux 129; symbolisme 107-115.
Année sabbatique 631-633.
Anses estampillées 636 s.
Apocalypse 140 s.; *Apoc* ii-iii : 349-353; xii : 295, 457 s.
Apocryphes NT 467 s.
Apsum 271.
Araméen. Règles d'accord 224 s.; chez les Samaritains 103-107.
Arbre. Symbolisme 109.
Arche d'alliance 432.
Archéologie et Bible 441 s., 634-636.
Archisynagogos 58 s.
« Architecte » de Césarée 64.
Ascension. Édifice au Mt des Oliviers 249 s.
Aṯirat 273 s.
Aṯtar 273 s.
Augustin et Bible 314 s.; Textes spirituels 316.
'Avdat cf. 'Abdeh.
Azor 255-257, Pl. xvii *b;* 395 s., Pl. xxiv *b.*

Baptême de Jean 133; des enfants 145-147.
Barnabé (Épître de) 593 s.
Bassa (El-) 385 s., Pl. xxii *b* et *c.*
Bateau. Symbolisme 112.
Bédouins 471-474.
Béershéba (Safadi) 253-255, Pl. xvii *a.*
Beisân. Stèle 431; monastère 400 s., Pl. xxvii *b.*
Beit Djibrin 220-223.
Bet Dagon 432.
Beth She'arim 382-385.
Bœuf. Symbolisme 108.
Brebis. Symbolisme 111.
Bronze (Ancien) et Chalcolithique 430 s.
Byblos 474 s.

Cairns funéraires 244 s.
Calendriers bibliques 606-608; Calendrier palestino-géorgien 354-367, 550-586.
Cantique des Cantiques 126.
Carmel (Mont) 388 s.
Catéchèse primitive 132.
Centaure. Symbolisme 112.
Céramique palestinienne 637.
Chaînes exégétiques 316.
Chalcolithique et Ancien Bronze 430 s.
Chameau dans l'antiquité 471, 473.
Charité 461 s.
Christologie 143 s., 459.
Chroniques (Livres des) 619; 1 *Chron.* ii 55 : 432; xi 21, 25 : 282; 2 *Chron* xxvi 10 : 251 s.
Chypre 431.
Coquille. Symbolisme 111.
Coran et Bible 478 s.
Corinthiens (Épîtres aux) 1 *Cor* i 18

II 16 : 291-293; VII 14 : 146; VII 25-38 : 429; XV 8 : 133; 2 *Cor* V 8 : 476; VII 10 : 214-216.
Corne d'abondance 111.
Cosmos et salut 426.
Couleurs en hébreu 608 s.
Couronne. Symbolisme 109.
Critique et catholiques 279.
Critique textuelle NT 442.
Culte dans NT 133.

Décalogue 618.
Demeure du Témoignage 611.
Désert. Conception des Sémites 472.
Deutéronome XV 18 : 281; XVI 9 : 281 s.; XIX 15 : 506 s.; XXXII 1-43 : 121-123.
Dictionnaires d'Assyriologie 158; bibliques 116-120.
Didachè 134, 595 s.
Didascale 62 s.
Dieu dans NT 458 s.
Dimanche 133.
Diognète (Épître à) 593.
Disciple que Jésus aimait 405-410, 592 s.
Divorce 463 s.
Doigt sur la bouche 197-209.
Dominus vobiscum 133 s.
Don de Dieu 217-219.
Driedo Jean 606.

Eau. Symbolisme 35.
Ecclesiaste 610.
Ecclésiastique V 12 : 197-199.
Église. Le mot 300 s.; chez Jean 133.
Égypte et Bible 306-309; fondation 42-48.
El 270-276.
Eltekeh 432.
'Ely (Tell) 389 s., Pl. XXIII *a*.
Empathie 609.
Éphésiens 138 s., 455 s.
Éphod 610.
Éqron 432.
Eschatologie individuelle AT 427; NT 428.
Esdras 619 s.; *Esd* II 30 : 268.
Esséniens 283.
Éthiopienne (Langue) 158-160.
Étienne (Saint) 627-629.
Eucharistie 299.
Évangile. Le mot 132.
Évangiles 132 s., 428 s., 443-445, 607 s.
Évangiles apocryphes 467 s.
Évangile selon Thomas 468 s.
Exégèse. Histoire 129-131.
Exégèse médiévale 261-266, 429 s.
Exode 617 s.; *Ex* IX 18 : 42-48.
Eynan 257-260.
Ézéchiel I-III : 481-502.

Faḥil (Khirbet) 242 s.
Fâr'ah (Tell el-) 245-247, Pl. XVI.
Fils de l'homme 132.
Folklore palestinien 154 s.
Française (Version de l'AT) 614-616.

Gabaon 248 s., Pl. XV *b*; inscriptions hébraïques 636 s.
Galates 137 s., 439 s., 452 s.; *Gal* I 18 : 132.
Gath (Tell) 391-394, Pl. XXIV *a*.
Gederoth-Kidron 432.
Genèse 616 s.; *Gen* X 8-12 : 430; XIV : 19-26; XLIII 20-XLIV 8 : 49-57, Pl. I et II.
Gérousiarque 59.
Ghassul (Teleilat) 368-370.
Gibbôr ḥail 611.
Gloire de Yahvé 487.
Gnose. Origine 637 s.; et Paul 291-293; et Éphésiens 138 s.
Grec ἀμεταμέλητος 210-219; νήπιος 321-348.
Grégoire de Nysse 313.
Grégoire Palamas 317 s.

Habacuc 624 s.
Hâbiru 282, 473.
Hatsor 371-375, Pl. XVIII, XIX.
Hébreu. Grammaire 155; vocabulaire 158 s., 282; chez les Samaritains 103-107; recueil de textes 633 s.
Hébreux (Épître aux) 132.
Hellénistes 627-629.
Hermas 594 s.
Hésychasme 317 s.
Hexaples 284.
Hiéreus 62 s.
Humani Generis 425.
Hymne de la Perle 637 s.
Hymne liturgique 469.

Il, Ilum 270-275.
Immortalité 150.
Inscriptions de Lakish 243; du pays de Moab 243 s.; araméenne 243; grecques et latines 280; hébraïques de Gabaon 636 s.; juives palestiniennes 58-64; safaïtiques 244 s., Pl. XV *a*.
Inspiration 169-176, 277 s., 426 s.
Intendant 59 s.
Introduction générale à la Bible 424 s.
Irénée (Saint) 312 s.
Isaïe II 2-4 : 128 s.; VIII 23 : 431; XIV 1-23 : 610 s.; XXXVIII 7-8 : 432.
Isaïe (Deutéro-) 128, 281, 286, 609; cf. Serviteur de Yahvé; *Is* LII 13-LIII 12 : 454 s.
Ishtar 270-273.
Islam et le Christ 476-478.
Israël. Histoire 620-623; situation sociale au VIII[e] s. 612; et l'Égypte 306-309.

Jacques (Épître de) 139-141; *Jac* I 5 : 217 s.; I 17 : 218.

Jaffa 376 s., Pl. XX.
Japonaise (Version biblique) 434.
Jean. Introduction 592-597; message spirituel 293 s.; église 133; disciple que Jésus aimait 405-410. *Jn* VI : 294; VII 38 : 224 s.; VIII 17 : 503-515; XXI 15-17 : 462.
Jérash 228 s., Pl. X *a*, XI.
Jérémie 287; monologues 623 s.; *Jér* XVI 18 : 281.
Jéricho. Tombes 597-605.
Jérôme (Saint) 199 s.; 313 s.
Jérusalem au temps de Jésus 303 s.; sanctuaires chrétiens 354-367, 550-586, 2 fig., Pl. XXVIII-XXXII.
Jésus. Historicité 446 s.; vie 625 s.; aspect médical 448; chronologie de la passion 131; pierre rejetée 460; législateur 145; sauveur 449.
Job 282 s. 610, 615; *Job* III 25 : 283; XXI 5 : 197-201; XXIX 7-9 : 197-199; XL 4 : 197-199.
Josèphe (Flavius) 304.
Josué XVII 11 : 432.
Judaïsme palestinien au temps de Jésus 303 s.; fonctions et titres honorifiques 58-64; symboles païens 107-115; médiéval 633.
Juge-arbitre 61 s.
Juges 611. *Jg* X 1 : 268; XVIII 19 : 197-199.
Juifs et chrétiens 455 s.
Julien d'Éclane 317.
Justin (Saint) 594.

Kabri 390 s., Pl. XXIII *b*.
Kerygma 134.
Kfar Truman 402.

Lakish. Inscription 243.
Langues sacrées 280.
Lévitique XIX 18 : 610.
Lieux saints évangéliques 152-154.
Lièvre. Symbolisme 111.
Lion. Symbolisme 108 s.
Liturgie et plan des évangiles 607 s.
Loi mosaïque 298.
Luc VI 20-49 : 626; VIII 9-10 : 327-333; X 21-22 : 321-348; XIX 1-10 : 590.

Main sur la bouche 197-209.
Makmish 381 s.
Malachie II 12 : 432.
Mammisi 309-312.
Mandéens 638-640.
Marc 445 s.; *Mc* IV 10-12 : 327-333; X 45 : 131; XI 15-19 : 609; XIV 62 : 149.
Mari. Palais 416-423; une lettre 432; bédouins 473; médecins 608.
Mariologie 466 s.
Masque. Symbolisme 110.
Matthieu V-VII : 626; XI 25-30 : 321-348; XIII 10-15 : 327-333; XVI 16-19 : 132; XVI 18 : 300; XIX 3-12 : 468 s.; XXIII 29 : 150-152.
Médecins à Mari 608.
Megiddo 431.
Michée. Traditions cultuelles 438; *Mich* II 4 : 281; VII 16 : 197-199.
Midrash Tehillim 304 s.
Ministère apostolique 144 s.
Minyah (Khirbet) 387 s.
Mishna. Shebiit 631-633.
Mission 127-129, 132.
Monnaies juives 305 s.
Montée de Saint-Zacharie 589 s.
Mor (Tell) 396-398.
Mumar 609.

Nazareth 386 s.
Négeb 250-253.
Néhémie 619 s.
Nèphesh 126 s.
Nombres 619.
Nouveau Testament. Histoire des études 129-131; introduction 439-441.

Obsidienne 431.
Odes de Salomon 469, 595.
Oecuménisme 426.
Oiseaux. Symbolisme 110 s.
Oliviers (Mont des) Ascension 249 s.; et autres sanctuaires 550-559.
Osée 285.
Ossuaires 255-257, Pl. XVII *b*.

Paganisme et Israël 610.
Paix 298 s.
Palatinus 63.
Papyrus grec (Ps XLVIII 20 — XLIX 3), 123 s.; Bodmer X-XII 469; Chester Beatty 434 s.
Pâque 618.
Parole de Dieu 132.
Parousie 148-150.
Paul. Vie et œuvres 288; collecte 632; théologie 288-291, 448 s.; et Jésus 451 s.; Agapè 461 s.; et gnose, 291-293; lettres apocryphes 469.
Peintures murales de Mari 420 s.
Pella 242 s.
Pepingia, Pipingia 589-591.
Pentateuque samaritain 49-57, Pl. I, II.
Personnalité corporative 297 s.
Pétra 239-242, Pl. XIV.
Peutinger (Table de) 432.
Philémon 456 s.
Philippiens 453 s.; *Phil* I 23 : 476; II 6-11 : 134 s., 454 s.
Pierre rejetée 460.
Pierre (Épîtres) 132, 140.
Presbytre 60 s.

Prière dans NT 147 s.
Procès de Jésus 447.
Prophètes jusqu'à Osée 285; tradition orale 435 s.
Prophètes (Petits) 287 s.
Proverbes VIII 30 : 630; XXII-XXIII : 204-209; XXX 32 : 197-199.
Psaumes. Titres latins 124; *Ps* XX-XXV : 124-126; XLIV 20 : 630; XLVIII 20-XLIX 3 : 123 s.; LXXVIII : 121-123; LXXXI : 432; LXXXIX : 120 s.; CIX : 610; CX : 5-41, 611, 615.
Psaumes de Thomas 637 s.
Pythagoriciens 475 s.

Quailbe 229.
Qumrân. Généralités 301-303; 1 *QIs* 437 s.; 1 *QS* 410-416, 465 s.; 1 *QpHab* 624 s.; 3 *Q15* (Rouleau de cuivre) 220-223; Qumrân et Odes de Salomon 469; et Testaments des XII Patriarches 516-549; et baptême de Jean 133.

Ramat Raḥel 398-400, Pl. XXVI.
Ramm. Temple 65-92, Pl. III-IX; wadi 230 s.
Ramsès II. Stèle de Beisan 431; ville de 612.
Rédemption 460 s.
Révélation aux νήπιοι 321-348.
Rizqeh (Khirbet) 232-235, Pl. XII.
Roglit 401 s., Pl. XXVII *a*.
Rois (Livres des) 1 *Rg* V 3 : 282; XVI 18 : 245; 2 *Rg* IX 27 : 268; XX 8-11 : 432; XXIII 4-15 : 610.
Romains 449-451; *Rom* I-VIII : 132; II 14-16 : 134; III 21-31 : 451 s.; XI 29 : 210-219.
Rosace. Symbolisme 109 s.
Royaume de Dieu 459 s., 630 s.
Ruḥama 402 s.

Safout (Tell) 228.
Sagesse (Livre de la) 476; *Sg* VIII 12 : 197-199.
Ṣalība (Khan) 586-589.
Salomon constructeur 430.
Samaritains 103-107, 611; cf. Pentateuque.
Samuel (Livres de) 1 *Sam* XXI 611; 2 *Sam* XIII 34 : 268; XXIII 19, 23 : 282.
Sanctuaires chrétiens de Jérusalem 354-367, 550-586, 2 fig., Pl. XXVIII-XXXII. (Index p. 582-586).
Sarcophages anthropoïdes 432.
Sargon II 433.
Sémites. Histoire ancienne 469-472; Panthéon 269-276.
Sémitique. Lexicographie 158 s.
Sens plénier 161-196, 425-427.
Sens scripturaires au Moyen Age 261-266.
Septante. Job 282 s., 609.
Sermon sur la Montagne 626.
Serviteur de Yahvé 436 s.
Sexualité 464 s.
Seyl Aqlat 235-238, Pl. XIII.
Sheikh ʿAli (Khirbet) cf. ʿEly (Tell).
Sicle 282.
Sîn 271.
Sumérien. Lexicographie 157.
Symboles païens dans le judaïsme 107-115.
Synoptiques 93-102, 133, 439.

Tamar 432.
Targum Yerushalmi 224.
Temple de Ramm 65-92, Pl. III-IX.
Temples de Byblos 475.
Temps. Transfiguration du 631.
Testaments des XII Patriarches 516-549.
Théologie. Méthodologie 278 s.; problèmes actuels 295 s.; morale 462 s.; de l'AT 296; du NT 141-143, 441.
Tombes de Jéricho 597-605; de l'époque de Jésus 150-152; des rois normands de Sicile 479 s.
Topographie de l'AT 266-269.
Tradition orale des oracles prophétiques 435 s.
Tradition 606.
Transfiguration 626 s.

Um Qeis 229, Pl. X *b*.
Univers 629 s.

Version biblique 279.
Vertus et vices 465 s.

Westcott 135.

Yahvé 618.
Yakin et Boaz 432.

Zodiaque 112 s.

DEMCO

FOR REFERENCE

Do Not Take From This Room